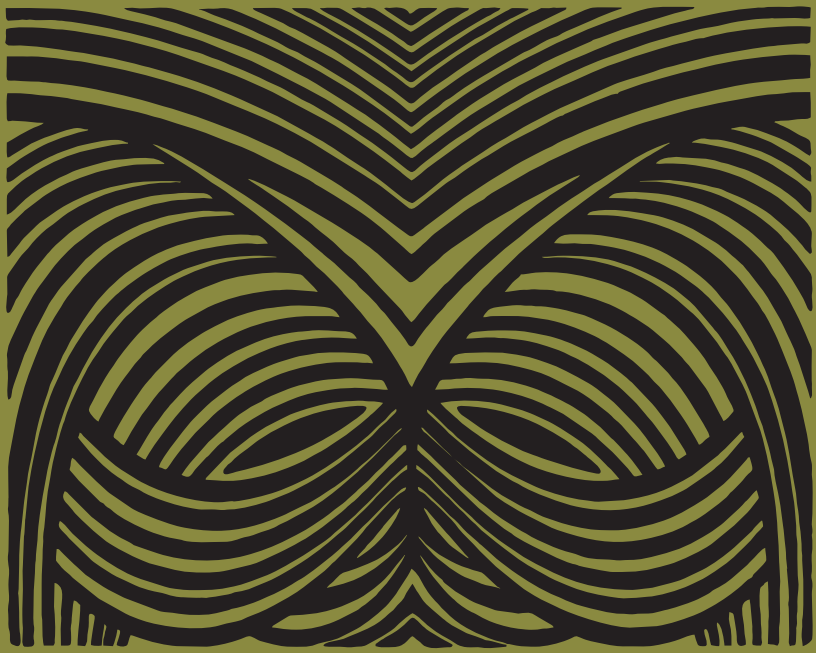
LOUIS DUMONT

HOMO HIERARCHICUS

ENSAYO SOBRE EL SISTEMA DE CASTAS



CULTURA E HISTORIA

AGUILAR

LOUIS DUMONT

HOMO HIERARCHICUS

AGUILAR

LOUIS DUMONT

HOMO HIERARCHICUS

ENSAYO SOBRE EL SISTEMA DE CASTAS

Traducción del francés por
RAFAEL PEREZ DELGADO

El estudio del sistema de castas es imprescindible para el conocimiento de la India y a la vez constituye un tema importante para la sociología general.

BIBLIOTECA CULTURA E HISTORIA

HOMO HIERARCHICUS

ENSAYO SOBRE EL SISTEMA DE CASTAS

LOUIS DUMONT

HOMO HIERARCHICUS

ENSAYO SOBRE EL SISTEMA DE CASTAS

Traducción del francés por
RAFAEL PEREZ DELGADO

AGUILAR

La presente obra se publicó originariamente en francés, por Editions Gallimard, de París, con el título de

HOMO HIERARCHICUS

DEPÓSITO LEGAL. M. 10242.—1970.

© GALLIMARD, 1967.
AGUILAR, S. A. DE EDICIONES, Juan Bravo, 38, Madrid (España), 1970.

Printed in Spain. Impreso en España por Ediciones Gráficas, Paseo de la Dirección, 52, Madrid.—1970.

PREFACIO

El estudio del sistema de castas es imprescindible, naturalmente, para el conocimiento de la India, pero al propio tiempo constituye un tema importante de la sociología general. Sin embargo, ocurre que, después de las dos importantes obras que marcan el tránsito de este siglo—la del sanscritista Sénart (1896) y la del sociólogo Bouglé (1908)—, ningún autor francés se ha ocupado del asunto para dedicarle un libro. Por otra parte, después de la segunda guerra mundial, determinados estudios de un género nuevo han renovado la cuestión en cierta medida; me refiero a los estudios intensivos de observación directa realizados por numerosos antropólogos, en su mayoría indios y anglosajones, que han vivido en los pueblos indios para estudiar la sociedad de castas. Ofrecer al público de lengua francesa una panorámica general, puesta al día, de la cuestión, a la luz de los más recientes trabajos, constituye, por los motivos expuestos, un deber para un especializado en el estudio de la sociedad india, que, desde hace algunos años, ha continuado sus investigaciones a expensas de la colectividad.

No estará de más prevenir al lector, desde el primer momento, advirtiéndole que no encontrará aquí nada que se relacione con los problemas que apremian a la India contemporánea. Como es sabido, la India, desde el momento mismo en que consiguió su independencia, decidió emprender resueltamente el camino del desarrollo económico moderno, pero sin sacrificarle la democracia instaurada por la nueva Constitución que ha de penetrar poco a poco su sociedad. Nuestro trabajo centra su atención en la tradicional organización social de la India desde un punto de vista teórico comparativo, con lo cual puede, cuando más, ayudar a comprender la inmensidad de la tarea emprendida (cap. XI).

En una obra como esta todo es, en definitiva, asunto de orientación teórica. Acerca de esto, no sería exacto decir que todo se lo debe a la tradición sociológica francesa. No nos hemos nutrido solo de ella, sino que hemos tenido la ambición de continuarla. La deuda con Bouglé es evidente, y a su lado debe ponerse muy particularmente a Robert Hertz—no tanto por su teoría de las "dobles

exequias" o de la polaridad de las manos como por el espíritu de su método general—y, sobre todo, a Marcel Mauss.

La fidelidad a la inspiración profunda de Mauss aparece siempre destacada como condición del éxito de nuestros trabajos, y su enseñanza, como el gran principio ordenador de nuestras investigaciones. Si alguien creyese que el autor se desvía de este principio, deberá recapacitar sobre ello, pero entiéndase bien que, en cualquier caso, se trataría de deficiencias propias, no de intención. El autor de este trabajo tiene la experiencia personal de que las adquisiciones modernas de la especialidad y la disciplina exigen ser ordenadas en una perspectiva, cuya idea ha sido dada por Mauss, al menos a sus oyentes más atentos. Visto hoy desde fuera, Mauss, a veces, parece que es poco explícito y que nosotros debemos ser más precisos. Pero Mauss no nos enseñó unos conceptos, sino un camino que queremos continuar, inscribiendo en él los conceptos estrictamente necesarios. Preferimos que se nos acuse de imprecisión antes que recurrir a la jerga contemporánea, de dudoso valor para precisar particularidades a causa de la escasa atención dedicada a los problemas fundamentales que dan validez al lenguaje científico.

La tarea ha presentado muchas dificultades. La obra ha estado en el taller mucho tiempo y, hasta hace poco, parecía reflejar un estado intermedio y provisional de la investigación. Los puntos de vista de los especialistas en la materia son muy diversos. Dos obras, antípoda una de otra—la de Hocart y la de Hutton—, relativamente recientes, tenemos a nuestra disposición en lengua francesa. La de Hocart, publicada en francés en 1939 gracias a Marcel Mauss y con prólogo del mismo Mauss, es rica en descubrimientos profundos para un lector medianamente preparado, pero al propio tiempo ofrece al profano el grave peligro de desorientarle. La de Hutton, excelente en su materia concreta, es insuficiente y anticuada en sus aspectos teóricos. A partir de 1950, ha venido apareciendo una literatura relativamente abundante, fruto de múltiples investigaciones sobre la materia. Naturalmente, hay que tener en cuenta esta literatura, pero sin olvidar que la constituyen trabajos que, además de muy diversos y de valor muy desigual, ofrecen frecuente materia de discusión. Solo hasta cierto punto podemos apoyarnos en conclusiones por lo común admitidas, y esto nos obliga a procurar establecer nuestras tesis previa la confrontación de aquellas conclusiones con otras, a veces para rechazarlas. A fin de dar agilidad a la exposición, la dividimos en dos partes: la primera contiene el texto de la exposición propiamente dicha, la cual, aunque

solo trata de los principales problemas y trabajos, es suficiente para el lector solicitado por otras actividades; la segunda comprende y ofrece al lector notas complementarias y puntos de vista divergentes, al mismo tiempo que un índice bibliográfico que no pretende ser exhaustivo.

Las divergencias demuestran—digámoslo con toda claridad—el escaso desarrollo de estos estudios. Esta situación se debe, a mi juicio, a que en esta esfera el esfuerzo principal no se ha dirigido, como era obligado, a poner en tela de juicio nuestras ideas preconcebidas. Yo lo he experimentado de modo directo, aun cuando me creía suficientemente prevenido contra este peligro desde el principio. Desde 1952, año en que por primera vez tuve ocasión de explicar estas cuestiones, me tracé el siguiente plan: 1.º, aceptar la teoría de Bouglé, como punto de partida, para continuarla; 2.º, confrontar la teoría obtenida de este modo con la realidad global observada, para así sacar de Hocart el máximo partido útil. Pero la confrontación de la teoría y de la realidad no dejaba de presentar dificultades. Solo con motivo de las conferencias de 1963-1964 (*) *pude comprender que estaba detenido, en un nivel casi igual, por el mismo obstáculo en que chocó y choca toda la investigación colectiva y es la causa de la lentitud de sus progresos. Como se verá más adelante, este obstáculo no es otro que nuestro desconocimiento de la jerarquía. Decir hombre moderno es como decir incapaz de reconocerla plenamente. Empieza por no verla. Y si se le impone, trata de desembarazarse de ella como de un epifenómeno. Si por fin la admite—como en mi caso—, todavía ha de realizar un gran esfuerzo para tomarla por lo que es y no atribuirle propiedades imaginarias. Por el contrario, teniéndola presente, habituándonos a seguir sus contornos e implicaciones, redescubrimos su universo y la dificultad se desvanece. Por lo demás, el quehacer se amplía, alcanza entonces la función general de las ideas y valores—yo diría la ideología en la vida social—, manifestándose de un modo muy diferente de como nos imaginamos de ordinario.*

De aquí se derivan muchas consecuencias. En primer lugar, se llega así cada vez más lejos y de modo cada vez más exclusivo en el sentido del análisis y de la discusión sociológicos. En puntos muy precisos, daremos cuenta de algunos hechos concretos, y para simplificar, nos limitaremos, a veces, a considerar un aspecto del

(*) Cf. *Annuaire de l'E.P.H.E., 6e section,* 1964-1965, págs. 208-10. Para un estado intermedio de la cuestión, véase DUMONT & POCOCK: "Caste", *Contributions to Indian Sociology,* II, 1958.

sistema en una región particular. Pero, en el conjunto, deberemos sacrificar en gran medida la dimensión concreta, el aspecto vivido, y no podremos dar el cuadro etnográfico detallado que quizá el lector desearía tener a la vista, cuya extremada complejidad está muy lejos de sospechar. A este respecto, es forzoso recurrir a las descripciones regionales de Hutton (cf. § 21) y a las otras obras citadas.

En segundo lugar, descentraremos sistemáticamente la exposición, por lo cual, dondequiera que veamos sobre todo aislamiento y separación *de las castas entre sí, será destacada la* jerarquía, *con lo que se comprenderán las virtudes del procedimiento. Por último, una exposición que se hubiese ajustado al orden de la investigación, describiendo primero todo lo que resulta de la ideología y después todos los aspectos correspondientes de su contexto, habría sido larga y demasiado reiterativa. Confiados en el lector moderno, le ofrecemos un desarrollo más complejo y más breve. Una vez aislado el principio estructural del sistema (cap. II), considerando sucesivamente la jerarquía, la división del trabajo, la separación (caps. III-VI), se obligará al lector a leer de alguna manera en dos planos a la vez, el de la conciencia y el de la observación exterior. Le ayudamos en esto distinguiendo con toda claridad, mediante el vocabulario, estos dos componentes complementarios de la realidad social, uno de los cuales se presenta con toda evidencia, mientras que el otro acompaña al primero como su sombra indecisa y, sin embargo, vital.*

El lector tiene derecho a pedir más, pues si muchos especialistas no están dispuestos, según nuestra personal opinión, a llevar a efecto la transformación que les proponemos, ¿cómo nos seguiría en un itinerario que va en dirección contraria a los caminos acostumbrados de la mentalidad moderna? Por eso, y en su beneficio, comenzaremos de alguna manera por el fin. En la introducción utilizaremos nuestras conclusiones sobre la jerarquía para esbozar una exégesis de la ideología igualitaria de los modernos. Tocqueville contribuirá a ello. De este modo, sin dejar de repente su universo habitual, espero que el lector se encontrará en condiciones de conocer un mundo totalmente diferente. Continuando esta Introducción, el primer capítulo hará sumariamente la historia de las ideas acerca de las castas, desenvolviendo las principales actitudes de nuestros predecesores. Como estas actitudes son, con toda seguridad, familiares al lector, su crítica ha de ayudarle a alcanzar la perspectiva que se le propone.

Con el estudio del poder y del territorio, de la función real y de dominio, y de los derechos sobre el suelo (cap. VII), se aborda directamente la implicación fundamental del sistema de ideas y valores. Sigue naturalmente el estudio de la justicia y de la administración de la casta (cap. VIII). El capítulo IX está dedicado a las otras concomitancias e implicaciones más importantes, comenzando por las instituciones del renunciamiento y de la secta. Los dos últimos capítulos se refieren a la comparación, es decir, a la cuestión de la presencia de castas en los no hindúes y fuera de la India (cap. X) y a la de los cambios recientes (cap. XI) en cuanto proceden de la interacción de la India tradicional y del mundo moderno, cuestiones que conducen a una comparación global esquemática de la sociedad igualitaria y de su contraria, desde el punto de vista de los valores y de sus concomitancias inmediatas.

Se reproducen en anejos cuatro estudios hasta ahora dispersos, dos de los cuales son inéditos en francés. Tratan en forma concisa de aspectos importantes, presentes y pasados, de la sociedad india. Ellos aclararán y completarán los capítulos respectivos.

No nos hemos propuesto ofrecer una historia del sistema *de castas, pero no hemos dejado de recurrir a los datos antiguos siempre que, sobre puntos importantes, sirven para aclarar y completar los datos modernos. Sin prejuzgar acerca de la cuestión de saber cuándo el sistema como tal comenzó a existir, es, en efecto, fácil encontrar en el pasado, y a menudo en fecha muy remota, elementos que más tarde fueron parte integrante de él, y aun incluso algunos de sus fundamentos.*

Sin duda la obra es más pesada y compleja de lo que sería de desear para un público algo extenso (*). Por mucho que nos esforcemos en extraer principios claros, no es posible sin dejar de ser científicos pasar por alto las incertidumbres, ni sobre todo sacrificar una complejidad que ha de ser escrupulosamente restituida, a fin de que su ley se manifieste. En definitiva, aunque desarrollamos todo lo posible la deducción, el conjunto queda semideductivo, lo que no debe sorprender dado el estado actual de las ciencias sociales.

Por comodidad científica, los capítulos se dividen en secciones designadas según una notación decimal (cap. IV, sección § 41, § 42, etcétera; eventualmente, subsección § 42.1). No se da a las notas la

(*) Para una exposición general y sumaria, véase *La Civilisation indienne et Nous.*

forma de un comentario continuo; se designan mediante letras en el interior de cada sección (ej.: 41ª).

A continuación damos en una nota la transcripción de las palabras indias y al final del volumen un mapa indicando las regiones o localidades mencionadas en el texto.

Las notas han sido aligeradas suprimiendo las referencias. Para completarlas convendrá que el lector consulte la bibliografía.

BREVE NOTA

SOBRE LA TRANSCRIPCION DE LAS PALABRAS INDIAS

Las palabras indias indispensables figuran en el texto en caracteres latinos, con una ortografía que pretende aproximarse a la pronunciación inglesa, que de hecho es la internacional en general.

— *Todas las palabras indias van al menos una vez en letra cursiva,* siguiendo las reglas vigentes con indicación de la lengua (sánscrito, hindú, tamul, etc.), en el texto o en el índice.

— Las palabras de la *lingua franca* llamada "angloindia" van entre comillas ("sahib", "coolee").

Transliteración: El lector no especialista puede prescindir de la pronunciación de la mayor parte de los signos diacríticos. A continuación se indican los indispensables. Por lo demás, véase, p. ej., la gramática sánscrita elemental de M. Louis Renou para las lenguas indoarias (París, Adrien Maisonneuve, 1946).

Reglas imprescindibles de pronunciación:

u se pronuncia como en español.
c se pronuncia "tch", como se pronuncia "dj".
ç (en la tradición inglesa *ś*) y *ṣ* se pronuncian como en inglés "sh" o como en francés "ch".

Ejemplos:

rājpūt se pronuncia "râdjput". Aunque está permitido escribir en las lenguas romances, como hacen nuestros autores antiguos, "Râdja" por "Raja", "Tchandala" por "Candala".
çāstra, "tratado", se reproduce en romance por "shastra".
pañcāyat, en el texto "pancayat", se pronuncia "pantchayat" (en las transliteraciones, *h* indica siempre una aspiración).
Contrastar *pakkā* (pron. igual), "perfecto", y *kaccā* (pron. "katcha"), "imperfecto" (en lengua hindú, hablando de alimentos).

INDICE

INDICE

PREFACIO ... ... *Pág.* VII

BREVE NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DE PALABRAS INDIAS XIII

INTRODUCCIÓN:

1. Las castas y nosotros 2
2. El individuo y la sociología 7
3. Individualismo y holismo 12
4. La igualdad según Rousseau 16
5. La igualdad de Tocqueville 18
6. El individualismo de Tocqueville 23
7. Necesidad de la jerarquía 24

CAP. I.—HISTORIA DE LAS IDEAS:

11. Definición. La palabra "casta" 27
12. Principales actitudes 28
13. La explicación voluntarista 30
14. La casta como forma límite de instituciones conocidas 32
15. Las explicaciones históricas 36
16. Explicaciones compuestas 37
17. El período 1900-1945 38
18. Después de 1945 39

CAP. II.—DEL SISTEMA A LA ESTRUCTURA: LO PURO Y LO IMPURO:

21. Elemento y sistema 43
22. Lugar de la ideología 47
23. La noción de la estructura 51
24. La oposición fundamental 56
25. Lo puro y lo impuro:
    1. Idea general 61
    2. Impureza temporal e impureza permanente 63
    3. Datos antiguos 65
    4. Datos antiguos *(Continuación)* 68
    5. Complementariedad 69
    6. Multiplicación de los criterios y segmentación del *status.* 72
    7. Variantes y anomalías 74
    8. Esquema de comparación semántica 77
26. Segmentación: casta y subcasta 78

CAP. III.—LA JERARQUÍA. TEORÍA DE LOS "VARNA":

31. Sobre la jerarquía en general 84
32. La teoría de los "varna": poder y sacerdocio 86
33. Casta y "varna" 94
34. Jerarquía y poder 97

35. Gradaciones de *status* regionales (empadronamiento de 1901). 102
36. Un ejemplo local (India central) 107
37. ¿Atribución o interacción? 113

CAP. IV.—LA DIVISIÓN DEL TRABAJO:
41. Casta y profesión 118
42. El "sistema jajmānī":
1. Generalidades 124
2. Un ejemplo 126
3. Discusión 130
43. Conclusión 136

CAP. V.—LA REGLAMENTACIÓN DEL MATRIMONIO: SEPARACIÓN Y JERARQUÍA:
51. Importancia del matrimonio 139
52. Endogamia: la visión habitual y sus límites 143
53. Jerarquía de los matrimonios y uniones conyugales 145
54. Isogamia e hipergamia 148
55. Algunos ejemplos 152
56. Conclusión 158
57. La teoría clásica: matrimonio y "varna" 160

CAP. VI.—REGLAS RELATIVAS AL CONTACTO Y A LA ALIMENTACIÓN:
61. Lugar en el conjunto 165
62. Notas sobre el contacto y la intocabilidad 166
63. La alimentación en general 174
64. El alimento y la bebida (agua) en las relaciones de casta:
1. Comensalidad y "connubium" 179
2. Alimento ordinario y "perfecto" 180
3. El agua y la pipa 181
4. La cuestión del hecho 183
65. Sobre la historia del vegetarianismo:
1. Del Veda a Manú 185
2. El desarrollo del ahiṃsā 188

CAP. VII. PODER Y TERRITORIO:
71. Introducción 193
72. El cuadro territorial de hecho 195
73. Los derechos, reales y otros, sobre el suelo 199
74. La aldea:
1. La "comunidad aldeana" 201
2. La casta dominante 204
3. Facciones 207
75. El problema económico 209

CAP. VIII.—EL GOBIERNO DE LAS CASTAS; JUSTICIA Y AUTORIDAD:
81. Del poder a la autoridad 213
82. La autoridad suprema en materia de casta 214
83. El "pancayat aldeano" 217

84. El gobierno interno de la casta:
1. "Pancayat": la palabra y la cosa ... 220
2. La asamblea de casta (U. P., etc.) ... 222
3. Competencia, procedimiento ... 224
4. La excomunión ... 227
5. Carácter general de la jurisdicción de casta ... 229
85. Relaciones entre jurisdicciones. La autoridad en general ... 231

CAP. IX.—CONCOMITANCIAS E IMPLICACIONES:
91. Introducción ... 235
92. El renunciamiento ... 236
93. La secta y las castas, ejemplo de los "Lingayat" ... 239
94. Tolerancia e imitación ... 243
95. Implicaciones diacrónicas: agregación ... 246
96. Estabilidad y cambio ... 248
97. Cinética de los grupos: escisión, agregación, movilidad social. 251

CAP. X.—COMPARACIÓN: LA CUESTIÓN DE LA CASTA ENTRE LOS NO-HINDÚES Y FUERA DE LA INDIA:
101. Introducción ... 255
102. Los cristianos y la casta ... 256
103. La casta entre los musulmanes ... 261
104. El caso de los Pathanas de Swat ... 264
105. La casta en los no-hindúes *(conclusión)* ... 266
106. Carácter comparativo fundamental ... 269
107. La escuela de la "estratificación social": casta y racismo ... 271
108. ¿Castas fuera de la India? ... 272

CAP. XI.—COMPARACIÓN *(Continuación)*: EL DEVENIR CONTEMPORÁNEO:
111. El problema ... 275
112. Cuadro de cambios recientes según Ghurye ... 278
113. Complementos ... 283
114. ¿Se refuerza la casta? ... 286
115. De la interdependencia a la concurrencia ... 289
116. Conclusión provisional ... 290
117. Ensayo de inventario ... 292
118. Sociedad jerárquica y sociedad igualitaria: esquema comparativo sumario ... 296
119. Conclusión ... 300

APÉNDICES:
Apéndice A: Casta, racismo y "estratificación". Reflexiones de un antropólogo social ... 307
Apéndice B: El renunciamiento en las religiones de la India ... 329
Apéndice C: La concepción de la realeza en la India antigua ... 359
Apéndice D: Nacionalismo y "comunalismo" ... 387

BIBLIOGRAFÍA ... 411

HOMO HIERARCHICUS

ENSAYO SOBRE EL SISTEMA DE CASTAS

INTRODUCCION

...la democracia rompe la cadena y separa todos sus eslabones.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE.

1. LAS CASTAS Y NOSOTROS

Nuestro sistema social y el de castas son tan opuestos en su ideología central, que apenas encontraremos algún lector moderno que esté dispuesto a prestar la atención necesaria al estudio de la casta. Unas veces por desconocer la sociología y otras por ser un espíritu militante, su interés se limitará a desear la destrucción, o la desaparición, de una institución que niega los derechos del hombre y se presenta como un obstáculo al progreso económico de quinientos millones de seres humanos. Señalaremos de pasada, y sin tomar en consideración a los propios indios, el hecho notable de que ningún occidental que haya vivido en la India, lo mismo el más apasionado reformador que el más celoso misionero, nunca, que yo sepa, ha pretendido y recomendado la abolición pura y simple del sistema, bien porque tuviera, como el abate Dubois, viva conciencia de las funciones positivas que el sistema cumple, bien, simplemente, porque la cuestión se le presentase por demás irrealizable.

No es de suponer que ningún lector nuestro, aunque le imaginemos el más ecuánime de los hombres, deje de considerar la casta como una aberración, tanto más cuanto que los mismos autores que han escrito sobre ella se aferran a la idea de buscar la explicación del sistema como una anomalía, en vez de considerarlo como una institución. Ya veremos esto en el capítulo siguiente.

Si solo se tratase de satisfacer nuestra curiosidad y de tener alguna idea de un sistema social tan estable y poderoso como opuesto a nuestra moral y rebelde a nuestra inteligencia, ciertamente no le dedicaríamos el esfuerzo de atención que la preparación de este libro ha exigido y que me temo exija también su lectura. Es preciso más; es preciso persuadirse de que la casta tiene algo que enseñarnos a nosotros mismos. Tal es, *a largo plazo,* la ambición de los

trabajos entre los que se cuenta el presente libro, y es necesario dejar este extremo bien señalado y precisado para situar y caracterizar la empresa. La etnología, o, para hablar más exactamente, la antropología social, no ofrecería más que un interés especial si las sociedades "primitivas" o "arcaicas" y las grandes civilizaciones extrañas que estudia solo informasen de una Humanidad diferente de la nuestra. La antropología comprueba, merced a la comprensión que *poco a poco* nos proporciona, la unidad de la Humanidad. Haciendo esto, la antropología aclara, por lo menos en cierta medida, nuestra propia clase de sociedad. Pero, como alguna vez manifiesta, le es inherente la ambición de conseguir hacerlo del modo más sistemático y radical, de realizar una "puesta en perspectiva" de la sociedad moderna por comparación con aquellas que la precedieron y entre las cuales coexiste, aportando así una contribución directa y central a nuestra cultura general y a nuestra educación. Sin duda, aún no hemos llegado a esto, pero en este aspecto el estudio de una sociedad compleja, portadora de una gran civilización, es más provechoso que el estudio de sociedades más simples, menos diferenciadas social y culturalmente. La sociedad india puede ser, desde este punto de vista, tanto más fecunda cuanto que es muy diferente de la nuestra; podemos tener la seguridad de comenzar así, dadas las particulares circunstancias del hecho, una comparación que sería más difícil en otros casos.

Anticipemos unas breves palabras: las castas nos enseñan el principio social fundamental de la jerarquía, de la que los modernos hemos tomado el contrapié, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido. No es cuestión de alcanzar esto en la presente obra, que se detendrá sustancialmente en el descubrimiento de la jerarquía, aunque nuestro interés presente se inscribe en esta perspectiva. Un punto tiene que quedar bien claro. Entiéndase que el lector puede negarse a salir de sus propios valores, puede afirmar que, para él, el hombre comienza con la Declaración de los Derechos del Hombre, y condenar pura y simplemente lo que se aparte de ella. Haciéndolo así, se limita ciertamente, y su pretensión de ser "moderno" se prestará a discusión, por razones no solamente de hecho, sino también de derecho. En realidad, no se trata absolutamente aquí, dicho sea con toda claridad, de atacar los valores modernos directa ni solapadamente. Nos parecen además suficientemente asegurados para no tener nada que temer en sí mismos de nuestras pesquisas.

Se trata únicamente de una tentativa de aprehender *intelectualmente* otros valores. Si rechazáramos esto, sería inútil intentar comprender el sistema de castas, y sería imposible, en fin de cuentas, alcanzar una visión *antropológica* de nuestros propios valores.

Se comprenderá fácilmente que la investigación así definida nos niega algunas facilidades. Si, como hacen muchos sociólogos contemporáneos, nos contentamos con un rótulo tomado de nuestras propias sociedades, si nos limitamos a considerar el sistema de castas como una forma extrema de *estratificación social,* podremos registrar ciertas observaciones, pero excluiremos, por definición, todo enriquecimiento de nuestras concepciones fundamentales; el círculo que vamos a recorrer, de nosotros a las castas y, al revés, de las castas a nosotros, se cerraría inmediatamente, porque no saldríamos nunca de nuestra posición inicial. Otra forma de permanecer encerrados en nosotros mismos consistiría en suponer, sin más, que el lugar de las ideas, creencias y valores, es decir, de la ideología en la vida social, es secundario y puede explicarse por otros aspectos de la sociedad o reducirse a ellos. El principio igualitario o el principio jerárquico son realidades primarias, y de las más apremiantes, de la vida social; metodológicamente, todo lo que sigue, tanto en su plan como en su detalle, responderá a esta cuestión (1ª). El pleno reconocimiento de la importancia de la ideología

(1ª) La palabra "ideología" designa comúnmente un conjunto más o menos social de ideas y valores. Por esta razón puede hablarse de la ideología de una sociedad y también de las de grupos más reducidos, como una clase social o un movimiento, o también de ideologías parciales, cuando se refieren a un aspecto del sistema social como el grupo familiar. Es evidente que hay una ideología fundamental, una especie de ideología-matriz ligada al lenguaje común, y, por consiguiente, al grupo lingüístico o a la sociedad en total. Existen ciertamente variaciones, y a veces contradicciones, según los medios sociales (p. ej., las clases sociales), pero estas se expresan en el mismo lenguaje: proletarios y capitalistas hablan francés en Francia, sin lo cual no podrían contrastar sus ideas, y en general tienen mucho más en común de lo que pueden pensar en relación, p. ej., con un hindú. El sociólogo necesita un término para designar la idea global y no puede aceptar el uso especial que limita la ideología a las clases sociales, dándole un sentido puramente negativo, desacreditando así con fines partidistas las ideas o "representaciones" en general. Para las dificultades inextricables que se derivan de tal uso en la sociología del conocimiento, véase W. STARK: *Sociology of Knowledge,* cap. II. Véase MAC IVER: *Web of Government,* pág. 454, n. 54.

El problema del lugar o función de la ideología en el conjunto de la sociedad está en dejarla abierta al punto de vista ontológico, en tanto que ella es metodológicamente crucial. Muy brevemente (cf. § 22):

1.º La distinción entre los aspectos ideológicos (o conscientes) y los otros se impone metodológicamente por el hecho de que ni unos ni otros se conocen del mismo modo.

tiene una consecuencia de apariencia paradójica; en el ámbito indio nos conduce a tomar en consideración la herencia literaria y la civilización "superior", tanto como la cultura "popular". Los defensores de una sociología radical nos acusan por esto de caer en la "culturología" o la "indología", y de dar de lado a la comparación, a su manera de ver, suficientemente garantizada por conceptos tales como el de "estratificación social" y por la sola consideración de las *semejanzas* que permiten agrupar, bajo rótulos comunes, fenómenos tomados de sociedades de diferente tipo. Pero semejante proceder no permitirá nunca llegar a lo general, lo cual, en relación con nuestro plan comparativo, no representa sino un cortocircuito. Lo universal solo puede alcanzarse a través de las características propias, siempre diferentes, de cada uno de los tipos de sociedad, pero no en lo específico. ¿Qué objeto tiene ir a la India, si no es para descubrir en qué y cómo la sociedad o la civilización indias, a causa de su misma particularidad, representa una forma de lo universal? En definitiva, solo quien se inclina humildemente ante la particularidad más menuda tiene abierto el camino de lo universal. Quien está dispuesto a consagrar todo el tiempo que sea necesario al estudio de todos los aspectos de la cultura india es quien tiene la posibilidad, en determinadas condiciones, de trascenderla al fin y de encontrar en ella en cualquier momento alguna verdad útil.

Por el momento, nos proponemos aquí, en primerísimo lugar, comprender la ideología del sistema de castas. Ahora bien: esta ideología está en oposición directa con la teoría igualitaria de la que participamos. Es imposible comprender la una mientras la otra

---

2.° Metodológicamente, el postulado inicial es el de que la ideología es *central* en relación al conjunto de la realidad social (el hombre obra conscientemente, y nosotros accedemos *directamente* al aspecto consciente de sus actos).

3.° La ideología no es *toda* la realidad social, y el estudio desemboca en la tarea difícil de establecer la posición relativa de los aspectos ideológicos y de lo que podemos llamar los aspectos no ideológicos. Lo que se puede suponer *a priori* es que hay normalmente una relación de complementariedad, y variable, entre unos y otros.

Se observará, de una parte, que este procedimiento es el único que permite reconocer eventualmente que el postulado inicial se contradice en el hecho, y de otra parte, que se libra tanto del idealismo como del materialismo abriendo a uno y a otro el campo de acción al que puede científicamente aspirar, es decir, dar prueba. Para un ejemplo de diferencia considerable en el lugar de la ideología parcial, al mismo tiempo que en la coherencia interna, véase la comparación del vocabulario de parentesco entre la India del Norte y la del Sur en "Marriage, III"; *Contributions to Indian Sociology*, IX (sec. II, *in fine*).

—la ideología moderna—sea tomada como verdad universal, no solo en tanto que ideal moral y político—lo que constituye una profesión de fe indiscutible—, sino en tanto que expresión suficientemente adecuada de la vida social—lo que es un juicio ingenuo. Para allanar el camino al lector, comenzaré por el fin, utilizando de una vez los resultados del estudio para hacerle reflexionar, a título preliminar, sobre los valores modernos. Esto equivale a una breve introducción general a la sociología que, aunque se considere demasiado elemental, no es inútil. En primer lugar, trataremos de la relación entre valores modernos y sociología, y a continuación, más especialmente, del igualitarismo considerado sociológicamente.

2. El individuo y la sociología

De una parte, la sociología es el producto, o más todavía, la sociología es parte integrante de la sociedad moderna. No puede emanciparse de esta sino en muy pequeña medida y gracias a un esfuerzo concertado. De otra parte, la clave de nuestros valores es fácil de encontrar. Nuestros dos ideales cardinales se denominan igualdad y libertad. Suponen como principio único y representación valorizada la idea del *individuo* humano. La Humanidad está constituida por hombres, y cada uno de estos hombres es concebido como asumiendo, a pesar de su particularidad y aparte de ella, la esencia de la Humanidad. Tendremos que volver sobre esta idea fundamental. Atengámonos por el momento a algunos rasgos evidentes. Este individuo es casi sagrado, absoluto; no existe nada por encima de sus exigencias legítimas; sus derechos solo están limitados por los derechos idénticos de los otros individuos. En definitiva, es una mónada y todo grupo humano está constituido por mónadas de la misma clase, sin que el problema de la armonía entre estas mónadas se plantee, de ninguna manera, para el sentido común. Así es como se concibe la clase social o lo que a este nivel se llama "sociedad", a saber: una asociación, y en ciertas relaciones, incluso una simple colección de estas mónadas. Se habla frecuentemente de un pretendido antagonismo entre el "individuo" y la "sociedad", en el que la "sociedad" tiende a aparecer como un residuo no humano; la tiranía del número, un mal físico inevitable opuesto a la única realidad psicológica y moral, que es la contenida en el individuo.

Esta manera de ver, si se considera parte integrante de la ideología corriente de la igualdad y de la libertad, es, con toda evi-

dencia, muy poco satisfactoria para el observador de la sociedad. Sin embargo, se insinúa hasta en las ciencias sociales. Ahora bien: la verdadera función de la sociología es muy distinta, pues consiste, precisamente, en salvar la laguna que la mentalidad individualista produce cuando confunde lo ideal con lo real. En efecto, y este es nuestro tercer punto, si la sociología aparece como tal en la sociedad igualitaria, si la empapa, si la explica incluso en cierto sentido como hemos de ver, tiene su raíz en algo completamente diferente, a saber: la percepción de la naturaleza social del hombre. Al individuo que se basta a sí mismo ella opone el hombre social, considerando cada hombre, no como una encarnación particular de la Humanidad abstracta, sino como un punto de emergencia más o menos autónomo de una Humanidad colectiva particular, de una *sociedad*. En el universo individualista, esta visión para ser real debe tomar la forma de una experiencia, casi de una revelación personal, razón por la que hablo de una *apercepción sociológica*. Así, el joven Marx escribía con exageración de neófito: "La sociedad es quien piensa en mí."

Esta apercepción sociológica no es fácil de comunicar a un ciudadano libre del Estado moderno que la desconoce. Intentemos poner alguna claridad en ello. La idea que nos formamos de la sociedad no pasa de la superficie en tanto que, atraídos por la palabra, la tomamos como una especie de asociación en la que el individuo completamente constituido entra voluntariamente, mediante una especie de pacto. Pensemos más bien en el niño introducido lentamente en la Humanidad por la educación familiar, por la enseñanza del lenguaje y de la moral que le hacen participar del patrimonio común; con él entran en nuestra propia casa elementos que la Humanidad ignoraba completamente hace menos de un siglo. ¿Dónde estaría la Humanidad de este hombre, dónde su inteligencia, sin este adiestramiento o creación, para hablar con toda propiedad, que la sociedad otorga de alguna manera a sus miembros, cualesquiera que sean los agentes concretos? Esta verdad está tan lejos de la visión de nuestros contemporáneos, incluso de los más instruidos, que convendría remitirlos a las historias de los niños-lobos a fin de que reflexionasen acerca de cómo la conciencia individual surge del adiestramiento social (2ª).

(2ª) Cf. LUCIEN MALSON: *Les enfants sauvages, mythe et réalité.* "¿Es necesario admitir... que los hombres no son hombres fuera del ambiente social?", se pregunta un periodista en una nota sobre este libro. (Y. R.: *Le Monde*, 6-5-1964, pág. 12.)

Igualmente, a menudo se hace consistir lo social de modo exclusivo en ciertas maneras de comportarse del individuo que suponemos, por lo demás, totalmente formado. En relación con esto, basta observar que los hombres concretos no se *comportan; operan* con una idea previa, aunque sea la de adaptarse a la costumbre. El hombre obra en función de lo que piensa, y si tiene hasta cierto punto la facultad de arreglar sus pensamientos a su guisa, de construir categorías nuevas, lo hace partiendo de categorías que están dadas socialmente, lo que su relación con el lenguaje le recordaría suficientemente. El reconocimiento unánime de estas evidencias se encuentra impedido por una predisposición psicológica idiosincrásica, merced a la cual una verdad que combato hasta conseguir alejarla de mí se me convierte en una verdad de experiencia, imaginándome caprichosamente que la he inventado. Una idea común se presenta como personal cuando se hace real. La novela está llena de ejemplos de este género; tenemos una extraña necesidad de imaginar, para hacerlo nuestro, que lo que nos ocurre es único, cuando ello es el pan o la hiel común de nuestra colectividad o humanidad particular. Extraña mezcolanza: hay una persona, una experiencia individual y única, pero hecha con elementos comunes en gran parte, y en reconocerlo no existe nada destructor; arranquemos de nosotros el material social y no seremos más que una posibilidad de organización personal (2[b]).

El mayor mérito de la sociología francesa consiste en haber insistido, en virtud de su intelectualismo, sobre esta presencia de lo social en el espíritu de cada uno de los hombres (2[c]). Se le ha reprochado a Durkheim el haber tenido que recurrir para expresarlo a las nociones de "representaciones colectivas" y, sobre todo, de "conciencia colectiva". Sin duda esta última expresión se presta a confusión, pues incluso se ha visto en ella, ridículamente, una justificación del totalitarismo. Pero en el plano científico, los inconvenientes de estos términos no cuentan, digámoslo sin reservas, en

(2[b]) Este pequeño ejemplo no pretende de ningún modo agotar la sociabilidad del hombre. Se sabe, p. ej., que "la organización personal" en sí misma no es independiente de las relaciones con otras personas que desarrollan funciones definidas. Pero nada más extraño que esta declaración atribuida a un novelista contemporáneo: "El único medio de no estar solo es no pensar." (*Le Monde,* 25-II-1964, pág. 13.) Aquí viene bien la "significación falsa" del *yo* de que se lamentaba Arturo Rimbaud cuando escribía: "Es falso decir yo pienso. Se debería decir se me piensa." (Carta a Izambard, mayo de 1871.)

(2[c]) Así, en BONALD, véase el resumen de A. KOYRÉ en *Études d'histoire...*, págs. 117-34.

lo que concierne a la visión comúnmente extendida de la conciencia individual saliendo con todos sus pertrechos de la afirmación de uno mismo. Tenemos estimables trabajos en publicaciones sociológicas que constituyen abundantes testimonios de esto.

Indiquemos además que el tipo de noción que se critica aquí es propiamente moderno y de ascendencia cristiana, al menos en su desarrollo y en lo que respecta al lugar central que le reconocemos. (Podríamos preguntarnos además si no ha ampliado su imperio en los espíritus a partir, p. ej., de los comienzos del siglo XIX.) Hasta los estoicos, los filósofos antiguos, no separaron los aspectos colectivos del hombre de los otros; se era hombre porque se era miembro de una ciudad, organismo social tanto como político. Sin duda Platón construye su República, de modo en fin de cuentas superficial, sobre la división del trabajo exclusivamente, cosa que le reprochó Aristóteles. Sin embargo, se ve bien claro, en el mismo Platón, tras la racionalidad casi estrictamente jerárquica que campea en la *República,* que en ella el hombre colectivo es el verdadero hombre, y no el hombre particular; el segundo participa tan íntimamente del primero que halla ventaja en verlo exaltado. Y, en fin, basta con recordar un ejemplo famoso: si Sócrates, en el *Critón,* se niega a huir, es porque, en definitiva, no hay para él vida moral fuera de la ciudad.

La apercepción sociológica del hombre puede producirse espontáneamente dentro de la sociedad moderna en determinadas experiencias (p. ej., en el ejército, en el partido político o en cualquier otra colectividad fuertemente trabada); pero, sobre todo, el viaje permite, de modo parecido a la investigación etnológica, aprehender en los otros el modelado social de rasgos que no vemos o que tomamos propiamente por personales. En el plano de la enseñanza, esta apercepción debería ser el abecé de la *Sociología,* pero ya he aludido al hecho de que la *sociología,* en tanto que estudio de la sociedad moderna únicamente, con frecuencia prescinde de ella. Estamos obligados a destacar aquí los méritos de la etnología como disciplina *sociológica.* No comprendemos nuestra labor diaria ni la enseñanza etnológica si no provoca la percepción en cuestión. El atractivo, yo diría casi la fascinación, que ejercía Marcel Mauss en la mayor parte de sus discípulos y oyentes se debía, ante todo, a este aspecto de su enseñanza.

Permítaseme aquí una anécdota que ofrece un ejemplo sorprendente de apercepción sociológica. Hacia el final del curso de preparación para el certificado de etnología, un condiscípulo, que no se dedicaba a la

etnología, me refirió que le había ocurrido una cosa extraña. Poco más o menos, sus palabras fueron las siguientes:

"Hace unos días, encontrándome en la plataforma de un autobús, me di cuenta de pronto de que no miraba a mis compañeros de viaje como de costumbre; algo había cambiado en mi relación con ellos, en mi modo de situarme con respecto a ellos. No había "yo y los otros"; yo era uno de ellos. Fue una buena ocasión para preguntarme la causa de esta transformación curiosa y súbita. De pronto se me presentó: era la enseñanza de Mauss."

El individuo de ayer se había sentido hombre social, había visto su personalidad como ligada al lenguaje, a las actitudes y a los gestos cuya imagen le devolvían sus compañeros de viaje. He aquí el sensacional aspecto humanista de una enseñanza etnológica.

Añadamos que con esta apercepción ocurre lo que con todas las ideas fundamentales. No se adquiere completamente al primer golpe y de una vez para siempre; o bien profundiza y se ramifica en nosotros, o, por el contrario, permanece limitada y se hace farisaica. A partir de ella podemos comprender que la apercepción de nosotros mismos como individuos no es innata, sino adquirida. En último análisis, se nos ha prescrito, impuesto por la sociedad en que vivimos. Como, poco más o menos, ha dicho Durkheim, nuestra sociedad nos impone la obligación de ser libres. En oposición a la sociedad moderna, las sociedades tradicionales, que ignoran la igualdad y la libertad como valores, que en último término ignoran al individuo, tienen en el fondo una idea colectiva del hombre, y nuestra apercepción (residual) del hombre social es el único vínculo que nos une a ella, el único sesgo por donde podemos comprenderlas. Así, pues, este es el punto de partida de una sociología comparativa.

Un lector que no tenga ninguna idea de esta apercepción, o que, como quizá la mayoría de los filósofos actuales, no la considere real y verdaderamente fundada (2[d]), no sacaría ningún provecho

(2[d]) Los filósofos tienden naturalmente a identificar el medio en que se ha desarrollado la tradición filosófica con la Humanidad entera, y a relegar las otras culturas a una especie de subhumanidad. Se puede incluso señalar bajo esta relación un retroceso. En Hegel y en Marx, el descubrimiento de otras civilizaciones o sociedades llamadas "primitivas" se tomaba en consideración con interés. No ocurre lo mismo con los filósofos políticos vinculados a uno u otro de estos autores. En lugar de renovar estas cuestiones cuando el progreso de los conocimientos científicos exige desembarazarlas de un evolucionismo anticuado, se las da de lado pura y simplemente. Correlativamente, la aportación de Durkheim y de Max Weber se ignora, y la historia política de los últimos ciento cincuenta años no es objeto de una reflexión profunda, a pesar de los graves problemas que comporta. Hay aquí una notable convergencia entre tendencias, por

de la lectura de este trabajo. Nosotros vamos a comenzar utilizándolo en dos sentidos: de una parte, para delimitar el problema sociológico del individuo; de otra, para poner de relieve el valor de la jerarquía como opuesto al de la igualdad, valor moderno que será nuestro punto de partida.

3. Individualismo y holismo

La apercepción sociológica se opera contra la visión individualista del hombre, y tiene como consecuencia inmediata la idea del individuo, constituida en problema para la sociología. Max Weber, en quien la apercepción sociológica se expresa de forma extremadamente indirecta, en tanto se mantiene romántico o filósofo moderno, nos traza un programa de trabajo cuando escribe en una nota de su *Etica protestante* (ed. alem., pág. 95, n. 13) lo siguiente:

> El término "individualismo" abarca las más heterogéneas nociones que pueden imaginarse... un análisis radical de estos conceptos, desde el punto de vista histórico, sería hoy de nuevo [según Burckhardt] muy valioso para la ciencia...

Para comenzar, muchas imprecisiones y dificultades se derivan de no distinguir en el "individuo" estos dos aspectos:

1. El agente empírico, presente en toda sociedad, y que en este concepto es la materia prima principal de toda sociología.
2. El ser de razón, el sujeto normativo de las instituciones; lo que

---

otra parte, muy diferentes y un estrechamiento paradójico de la tradición occidental. Sin hablar de Sartre, un marxista como Marcuse, un hegeliano-kantiano como Eric Weil, e incluso el muy llorado Alejandro Koyré, se sitúan del modo más estrecho en el universo del individuo y adoptan en consecuencia una actitud condescendiente u hostil frente a la consideración sociológica. Cf., del primero, *Reason and Revolution;* del segundo, *Philosophie politique,* donde lo que el autor llama "sociedad" es la sociedad civil pura y simple; del tercero, su conclusión inesperada en el estudio citado sobre Bonald, y también su modo indirecto y como subrepticio de presentar la jerarquía en la República de Platón (*Introduction à la lecture de Platon,* págs. 131 y sgs.). En este último, debe tenerse en cuenta la fecha de estas publicaciones (1945-1946); creemos ver en la primera cómo la posibilidad de una reflexión sobre el totalitarismo a partir de la buena tesis sociológica de Bonald cambia de dirección en una reafirmación solemne del *ideal* democrático. (Sin duda lo que precede es muy parcial; en particular, los problemas de la filosofía política se presentan de modo muy diferente en Inglaterra; cf. los dos volúmenes de *Philosophy, Politics and Society,* Laslett and Ruciman, etc.)

es exclusivamente nuestro, como lo atestiguan los valores de igualdad y libertad, es una representación ideada e ideal que nosotros tenemos.

La comparación sociológica exige que el individuo, en el sentido pleno del término, sea tomado como tal, y aconseja la conveniencia de utilizar otra palabra para designar el aspecto empírico. Así se evitará generalizar por inadvertencia la presencia del individuo en sociedades que no le conocen, hacerle una unidad de comparación o un elemento de referencia universales. (Algunos objetarán a esto que todas las sociedades le reconocen de algún modo; es más probable que las sociedades relativamente simples muestren en este aspecto un estado indiferenciado a describir y dosificar cuidadosamente). Por el contrario, siendo una categoría concreta y compleja, debemos esforzarnos por reducirla analíticamente a elementos o a relaciones universales capaces de servir de coordenadas de referencia comparativas. Desde este punto de vista, estamos obligados antes que nada a demostrar realmente que el individuo es un valor, o más bien, que el individuo forma parte de una configuración de valores *sui generis*.

Dos configuraciones de este género se oponen inmediatamente, las cuales caracterizan respectivamente a las sociedades tradicionales y a la sociedad moderna. En las primeras, como, por otra parte, en la República de Platón, el acento recae sobre la sociedad en su conjunto u Hombre colectivo; el ideal se define por la organización de la sociedad en vista de sus fines, y no en vista de la felicidad individual; se trata ante todo de orden, de jerarquía; todo hombre particular debe contribuir en su puesto al orden global, y la justicia consiste en ordenar las funciones sociales en relación con el conjunto.

Para los modernos, por el contrario, el ser humano es el hombre "elemental", indivisible, bajo la forma de ser biológico al mismo tiempo que sujeto pensante. Cada hombre particular encarna en cierto sentido la Humanidad entera. Es la medida de todas las cosas, en un sentido pleno y totalmente nuevo. El reino de los fines coincide con los fines legítimos de cada hombre, y así los valores se invierten. Lo que todavía se denomina "sociedad" es el medio, la vida de cada uno es el fin. Ontológicamente, la sociedad no existe, ella no es más que un dato irreducible al que se pide solamente que no contraríe las exigencias de libertad y de igualdad. Naturalmente, lo anterior es una descripción de valores, una visión del espíritu. En cuanto a *lo que pasa de hecho* en esta sociedad,

la observación nos remite muy a menudo a la sociedad del primer tipo. Una sociedad tal como el individualismo la concibe no ha existido nunca en ninguna parte, por la razón que hemos dicho, a saber: que el individuo vive de ideas sociales. De aquí se deriva esta importante consecuencia: el individuo de tipo moderno no se opone a la sociedad de tipo jerárquico como la parte al todo (y esto es verdad dentro del tipo moderno, en el que no hay, hablando con propiedad, nada conceptual); pero como su igual o su *homólogo,* lo uno y lo otro corresponden a la esencia del hombre. Apliquemos la idea de Platón, que es también la de Rousseau, la idea del paralelismo entre las concepciones del hombre particular y de la sociedad; en tanto que en Platón el hombre particular es concebido como una sociedad—un conjunto—de tendencias o de facultades, entre los modernos, la sociedad, la nación se concibe como un individuo colectivo, que tiene su "voluntad" y sus "relaciones" como el individuo elemental, pero que no está sometido como él a reglas sociales.

Para disipar cualquier duda que pueda surgir acerca de la claridad que pone en este asunto nuestra distinción, bastará con referirse a la sociología durkheimiana y a la confusión que introduce en ella el doble sentido de la palabra "individuo", o si se quiere, al "comunismo primitivo" con el evolucionismo victoriano o marxista que ha confundido ausencia de individuo y propiedad colectiva (3ª).

Hacer la historia de los orígenes de la sociología debería, pues, consistir, ante todo, en precisar su esencia por principios, es decir, hacer la historia de la apercepción sociológica en el mundo moderno.

(3ª) Sobre el evolucionismo victoriano, notas en *Civil. Ind. et Nous,* cap. II, y "The Individual...", en *Essays in Honour of D. P. Mukerji.* La asimilación indicada es formalmente inválida por el hecho de que nuestra noción de propiedad procede del individuo. A propósito de la sociología durkheimiana, he aquí un pasaje característico de Mauss, cuyas ambigüedades deben aclararse a la luz de nuestra distinción. En relación con los "sistemas de prestaciones totales", en un artículo sobre los parentescos (*Annuaire de l'E. P. H. E.,* sección 5.ª, 1928, pág. 4, nota) escribió con humor:

Alguien se extrañará quizá de estas últimas observaciones. Se creerá que abandonamos definitivamente las ideas de Morgan (...) *y las que le presta a Durkheim sobre el comunismo primitivo, sobre la confusión de los individuos* [*hombres*] *en la comunidad. No hay nada contradictorio aquí. Las sociedades, incluso las que suponemos desprovistas del sentido de los derechos y deberes del individuo, le adjudican* [*adjudican a cada hombre*] *un lugar perfectamente precisado; a derecha e izquierda, etc., en el campo...* Es una prueba de que *el individuo* [=*hombre particular*] *cuenta, pero también es una prueba de que* cuenta exclusivamente en tanto que ser

En Francia aparece, sobre todo bajo la Restauración, como reacción a las desilusiones derivadas de la experiencia de los dogmas de la Revolución y como implicada en la exigencia socialista de sustituir la organización consciente por la arbitraria de las leyes económicas. Sin embargo, se la puede captar (3[b]), p. ej., en el Derecho natural, donde es una herencia generacional continuamente aminorada de la Edad Media, y en Rousseau, que señala soberbiamente el paso del hombre natural al hombre social en estas líneas del *Contrato social:*

> Quien se atreva a realizar la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar al individuo, que por sí mismo es *un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor del que este individuo* [este hombre] *recibe de alguna manera su vida y su ser.*" (II-VII; el subrayado es mío.)

La misma apercepción está presente en forma indirecta en la concepción del Estado de Hegel, concepción que Marx rechaza, volviendo así al individualismo puro y simple, lo que no deja de ser paradójico tratándose de un socialista.

Una observación se impone para englobar la ideología y su contexto: esta tendencia individualista que vemos imponerse, generalizarse y vulgarizarse desde el siglo XVIII al romanticismo y aun después, acompaña *de hecho* al desarrollo moderno de la división social del trabajo, de lo que Durkheim ha llamado la solidaridad orgánica. El ideal de la autonomía de cada uno se impone a hombres que, en el plano material, dependen unos de otros mucho más que sus predecesores. Más paradójicamente aún, estos hombres acaban por reificar su creencia e imaginarse que la *sociedad* entera funciona de hecho como pensaron que la esfera *política* creada por

---

socialmente determinado. *Sin embargo, hay que decir que Morgan y Durkheim más tarde exageraron el amorfismo del clan, y como M. Malinowski me hizo notar, se concede un lugar insuficiente a la idea de reciprocidad.* [El subrayado es mío.]

Cf. también lo que dice Mauss acerca de la nación (Ap. D, 3-7), nota. Reléase con cuidado la Introducción de Georges Davy a su pequeña *Sociología política.* Sorprende comprobar que un autor tan cualificado no logre librarse del falso dualismo individuo-sociedad y yuxtaponga erróneamente en fin de cuentas la visión individualista y la sociológica. Y de ahí una expresión como "Influencia de la vida social en la vida material, intelectual y moral del ser humano", y el desarrollo correspondiente (GEORGES DAVY: *Élements de Sociologie,* I: *Sociologie politique,* 2.ª ed., 1950, especialmente págs. 6, 9).

(3[b]) Cf. "The Modern Conception of the Individual. Notes on its Genesis", *Contributions to Indian Sociology,* VIII.

ellos debe funcionar (3[c]). Es un error que el mundo ha pagado muy caro, y muy particularmente Francia y Alemania. Parece que en relación con las sociedades más simples ha habido en esto un cambio de planos; en el plano de los hechos yuxtaponían particularidades idénticas (solidaridad mecánica), y en el plano del pensamiento veían la totalidad colectiva; la sociedad moderna, por el contrario, obra en conjunto y piensa desde el individuo (3[d]). Con esto, tenemos ya la aparición de la sociología como disciplina particular que sustituye a lo que era representación común en la sociedad tradicional.

4. La igualdad según Rousseau

Llegamos ahora al rasgo moderno que más inmediatamente se opone al sistema de castas: la igualdad. El ideal de libertad e igualdad se impone a partir de la concepción del hombre como individuo. En efecto, si afirmamos que la Humanidad entera está presente en cada uno de los hombres, entonces todo hombre debe ser libre y todos los hombres son iguales. Aquí está el origen de la racionalidad de los dos grandes ideales de la Edad Moderna. Luego al contrario, donde un fin colectivo es reconocido como imponiéndose a muchos hombres, la libertad queda limitada y la igualdad se hace discutible.

Sorprende comprobar lo reciente y lento que ha sido el desarrollo de la idea de igualdad y sus implicaciones. En el siglo XVIII representa un papel sumamente secundario, salvo en Helvetius y Morelly. En el mismo siglo XIX, entre los precursores del socialismo en Francia, la función de la igualdad y la libertad es variable. La posibilidad de hacer aquí la historia de la concepción de la igualdad es proporcional a las muchas dificultades que presenta el separarla de las ideas con que se relaciona. Intentaremos, sin embargo, aislarla, con un mínimo de perspectiva his-

(3[c]) Típica es a este respecto la desaparición de la división (social) del trabajo en la "sociedad" comunista de Marx.

(3[d]) La fórmula es demasiado simple; ejemplo, la sociedad de castas, en la que la división del trabajo se coloca bajo el signo del conjunto. Es la "racionalización" de cada compartimiento de actividad en sí la que caracteriza el desarrollo moderno de la división del trabajo. En su tesis sobre *Les idées égalitaires,* págs. 140-48, C. Bouglé ha señalado la "paradoja" de la heterogeneidad social, dando lugar al individualismo igualitario (de idéntico modo, Faguet y Simmel: "A causa de que un individuo es algo completamente particular, viene a ser igual a no importa qué otro.")

tórica, comparando el lugar que ocupa en Rousseau y en Tocqueville a ochenta años de distancia.

Rousseau pasa por haberse levantado contra la desigualdad, pero sus ideas son muy moderadas y en parte tradicionales. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad,* el principal mérito de Rousseau consiste en distinguir entre la desigualdad natural, que es apenas nada, y la desigualdad moral o "desigualdad de combinación" (4ª), que resulta de la valoración dada a la desigualdad natural en orden a los fines sociales. Del hombre natural, criatura grosera, propicio a la piedad, pero desconociendo el bien y el mal, ignorando las diferenciaciones sobre las que se asientan la razón y la moral, Rousseau dice a veces que es libre e incluso que conoce la igualdad (pág. 171), pero esto debe entenderse, sin duda alguna, en el sentido de ausencia de desigualdad moral. Pero ¿no sería mejor decir que no conoce ninguno de ambos contrarios? Rousseau ha dicho, sin reserva alguna, que la desigualdad es inevitable y que la verdadera igualdad consiste en la proporción (pág. 222, n. 1), en lo cual hay algo del ideal de justicia distributiva de Platón.

En el plano económico, la desigualdad es inevitable. En el plano político, la igualdad no se puede definir independientemente de la libertad, porque la igualdad en la humillación, bajo el despotismo propio del desarrollo social en un grado mínimo, no es una virtud. En resumen, la igualdad no es buena nada más que cuando se combina con la libertad y en tanto consiste en proporcionalidad, es decir, mientras se aplica razonablemente. Mejor estaría, pues, decir equidad que igualdad.

En el *Contrato social* (final del lib. I, pág. 367), la igualdad es definida claramente como norma política:

> ...el pacto fundamental sustituye... una igualdad moral y legítima por lo que la naturaleza ha podido poner de desigualdad física entre los hombres.

Si la desigualdad es mala, es, sin embargo, inevitable en algunos dominios. Si la igualdad es buena, es ante todo un ideal que el hombre ha introducido en la vida política para compensar el hecho ineluctable de la desigualdad. Probablemente, Rousseau solo habría escrito que "los hombres nacen libres e iguales en derechos". Unicamente inicia su *Contrato social* con la famosa frase "El hombre *nace* libre y por todas partes está encadenado" (el subra-

(4ª) *Œuvres complètes,* La Pléiade, t. III, pág. 174 (Disc. sur l'inégalité, 2e partie).

yado es mío). Se percibe el deslizamiento: la Revolución va a pretender realizar el Derecho natural en el Derecho positivo. Se ve claramente con Babeuf y la Conjuración de los Iguales que la reivindicación igualitaria barre las limitaciones que los filósofos encontraban en la naturaleza del hombre, y no solo antepone la igualdad a la libertad, sino que está dispuesta a malbaratar la libertad para realizar utópicamente la igualdad.

5. La igualdad en Tocqueville

Pasemos ahora a Tocqueville y a su *Democracia en América* (1835-1840) (5[a]). Tocqueville compara las democracias inglesa, americana y francesa según el puesto relativo que conceden a las dos virtudes cardinales. Inglaterra es la libertad sin apenas igualdad. América heredó mucha libertad y desarrolló la igualdad. La Revolución francesa se hizo totalmente bajo el signo de la igualdad. En verdad, Tocqueville tiene una concepción aristocrática de la libertad, un poco al modo de su maestro Montesquieu, y posiblemente siente que como noble del antiguo régimen sería más libre que como ciudadano. Tocqueville define la democracia por la igualdad de las condiciones. (Notemos de pasada que, como en Montesquieu por lo demás, desbordamos aquí lo puramente político.) Esta es para él la "idea matriz", el ideal y la pasión dominantes y ordenadoras de donde se esfuerza por deducir las características de la sociedad de los Estados Unidos, habida cuenta del lugar que les corresponde a los factores geográficos, a las leyes y a las costumbres. Tocqueville descubre que esta igualdad viene preparándose desde antiguo. Es necesario leer las notables páginas que la señalan ya en la Edad Media introducida por la Iglesia, con el clero reclutado sin distinción de clases, y luego favorecida por los reyes, de suerte que, dentro de las condiciones dadas, todos los progresos contribuyen a la nivelación (5[b]). Para Tocqueville el hecho está

(5[a]) Las referencias corresponden a la edición de *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1961; lo mismo para *L'Ancien Régime et la Révolution* (1952-1953).

(5[b]) Para apreciar el descubrimiento histórico que esboza Tocqueville de la igualdad, puede compararse con el análisis positivista de Bouglé *(op. cit.)*, que toma en consideración sucesivamente, y como factores de igualdad, la cantidad de las unidades sociales, su cualidad (homogeneidad y heterogeneidad, n. 3[d]), la complicación de las sociedades (diferenciación de las funciones y especialización de los grupos), la unificación social. Bouglé discute la tesis idealista (pág. 240), pero piensa que ante todo es, a la in-

inscrito en la Historia tan claramente que no vacila en calificarlo de providencial, y no hay duda de que su adhesión a la democracia, hecha con ánimo decidido y siempre lúcido, tiene su raíz en la aceptación de la más importante ley de la historia de los pueblos cristianos, a la que no sabría oponerse. Tocqueville, lo mismo en *La democracia en América* que en *El antiguo régimen y la Revolución,* ha insistido mucho sobre el considerable grado de nivelación que alcanzaba la Francia prerrevolucionaria y que creaba una situación que hacía insoportables, hasta el punto de incitar a su destrucción, las diferencias y privilegios que todavía seguían estableciendo las leyes entre los distintos estados. Si Tocqueville tiene razón, la reivindicación revolucionaria de la libertad parece haber sido ante todo la expresión, principalmente para las clases inferiores, de una reivindicación de esencia igualitaria, sobre el supuesto de la limitación de la igualdad sentida como ausencia de libertad. Pero esto es ya una interpretación.

Aunque nos apartemos algo de nuestro objetivo principal, hay que decir aquí algunas palabras acerca de una idea muy importante de Tocqueville que concierne al puesto de la ideología política moderna en el conjunto de los valores. Tocqueville se planteó el problema de la *realización* del ideal democrático. Como muchos franceses de su tiempo, se preguntó cuál era la razón del curso decepcionante que tomaron los acontecimientos en Francia a partir de 1789. En definitiva, Francia no llegaba a realizar la democracia de modo satisfactorio, y este hecho constituye uno de los orígenes del socialismo francés y de la sociología en Francia. Tocqueville había podido comprobar que la democracia funcionaba correctamente en los Estados Unidos. Buscando la razón de esta disparidad, no se contentó con referirla al medio y a la Historia; creyó encontrarla en la relación totalmente diferente que, en uno y otro caso, ofrecían la política y la religión. Desde el comienzo de su libro deplora que en Francia hayan estado divorciados los hombres religiosos y los hombres amantes de la libertad (I, 9-10), en tanto que comprueba en los Estados Unidos una alianza entre el espíritu religioso y el de libertad (I, 42-43). He aquí su conclusión (II, 29):

> Para mí, es dudoso que el hombre pueda nunca mantener a la vez una completa independencia religiosa y una total libertad política; me

versa, la morfología social lo que comporta hoy determinadas ideas y valores. En realidad, el problema no es únicamente el del nacimiento del igualitarismo, sino el del fin de la jerarquía, pura o mediatizada: un cambio en los valores.

inclino a creer que, si carece de fe, necesita servir, y si es libre, creer.

Este pensamiento, tan opuesto a la tradición democrática francesa, extrañará mucho a nuestros lectores. Ahora solo nos importa en lo que respecta a la configuración general de los valores en el universo democrático y su comparación con la configuración correspondiente en el universo jerárquico. Tocqueville pone un límite al individualismo (político) y vuelve a introducir una *dependencia* para el hombre vivo. Aclaremos. Esto presenta dos aspectos, o lo que es igual, la separación necesaria en la democracia de la esfera religiosa y de la esfera política ofrece un doble sentido: de una parte, es imprescindible que la religión se desprenda del dominio político y que la vinculación a ella sea totalmente libre; de otra parte, es un mal que el dominio político se erija en religión, como a menudo se tiende en Francia (Tocqueville indica además que la Revolución francesa se hizo al modo de una revolución religiosa. *A. R.*, I, 89, 36, 202 y sgs.):

> En América, la religión es un mundo aparte en el que reina el sacerdote, pero del que este tiene cuidado de no salir nunca; dentro de su campo, el sacerdote dirige las inteligencias; fuera de él, deja a los hombres entregados a ellos mismos y los abandona a la independencia y a la inestabilidad que son propias de su naturaleza y del tiempo. (*Dem.*, II, 33.)

Se dirá que Francia, bien que mal, ha llegado en el siglo XX a realizar esta separación; pero la idea de Tocqueville no es esta exactamente. A Tocqueville no le basta la separación, pues lo que él alaba es la complementariedad de ambas esferas, tal como lo encuentra en los Estados Unidos. "Si es libre, que crea", lo que significa si queremos que el dominio particular de la política, erigiéndose en absoluto en su esfera, no pueda sustituir de modo viable al dominio universal de la religión—o de la filosofía, añadimos nosotros sin titubear—. Para hacer verosímil esta idea, necesitaríamos o bien considerarla desde un ángulo comparativo, como después de leer esta obra debería hacerse, o bien reflexionar seriamente sobre las desdichas de la democracia en la Francia del siglo XIX y en la Europa del XX, cosa que apenas se hace (5c). A nivel

(5c) Una reflexión de este tipo debería evidentemente considerar el *conjunto* de la historia del universo de la democracia moderna, comprendidos en ella, de una parte, las guerras; de otra, el Segundo Imperio, el Tercer Reich o el régimen staliniano. Se culpa a veces a Rousseau de haber

empírico, es forzoso comprobar que las dos democracias que se han demostrado viables en los límites de sus fronteras recurren de modo complementario a otro principio: la americana, como dice Tocqueville, y la inglesa, conservando al lado de los valores modernos la máxima tradición posible.

Lo más precioso que nos ofrece Tocqueville es su estudio de la mentalidad igualitaria en contraste con lo que encuentra de mentalidad jerárquica en la Francia del antiguo régimen, a la que todavía está vinculado muy de cerca, a pesar de su adhesión sin reservas a la democracia. El primer rasgo que hay que subrayar es el de que la concepción de la igualdad de los hombres lleva consigo la de su semejanza. He aquí una noción que, aunque no sea completamente nueva, se ha extendido y ganado autoridad después del siglo XVIII, como atestigua Condorcet, que creía grandemente en la igualdad de los derechos, pero declaraba la utilidad efectiva de la desigualdad en cierta medida. La igualdad es solamente una exigencia ideal que expresa el tránsito por los valores del hombre colectivo al hombre individual, sin llevar consigo la negación de las diferencias innatas. Pero si la igualdad se concibe como dada en la naturaleza del hombre y negada solamente por una sociedad mala, como no hay en derecho diferentes condiciones o estados, diferentes clases de hombres, son todos semejantes, e incluso idénticos, al mismo tiempo que iguales. Tocqueville nos dice que allí donde reina la desigualdad hay tantas humanidades distintas como categorías sociales (II, 21, cf. *A. R.*, cap. VIII), al contrario que en la sociedad igualitaria (II, 12, 13, 22). Tocqueville no se detiene apenas sobre este punto; la cosa parece natural. Parece incluso confundir, como todo el mundo, la forma social y el ser "natural" o universal. Hay, sin embargo, un punto en el que establece un distingo, y es cuando opone la manera como se concibe la igualdad del hombre y de la mujer en los Estados Unidos y en Francia: "Existen en Europa gentes que, confundiendo los diversos atributos de los sexos, pretenden hacer del hombre y de la mujer seres no solamente iguales, sino semejantes." Los americanos "los consideran como seres iguales en cuanto al valor, pero diferentes en cuanto al destino" (II, 219, 222). Esta distinción se manifiesta claramente en el orden social, en el que la mujer ocupa un

abierto la vía, con su dogma de la voluntad general, al jacobinismo y al totalitarismo. Rousseau tiene, sobre todo, el gran mérito de haber visto la contradicción del individualismo erigido en religión; el totalitarismo es la Némesis de la democracia abstracta.

lugar secundario, y no en el intelectual y moral, en el que es igual al hombre (pág. 222).

A pesar de todo, y en general, descubrimos aquí, hasta en el propio Tocqueville, el proceso de inmanentización y de reificación del ideal que caracteriza a la mentalidad democrática moderna. La confusión entre igualdad e identidad ha llegado a ser una opinión común que permite comprender una consecuencia seria e imprevista del igualitarismo. En el universo donde todos los hombres se conciben no como jerarquizados en diversas clases sociales o culturales, sino como iguales e idénticos en su esencia, la diferencia de naturaleza y de *status* entre comunidades es alguna vez reafirmada de forma desastrosa, concibiéndose entonces como derivando de caracteres somáticos, lo cual es el racismo (5[d]).

Toda la segunda parte de *La democracia en América,* aparecida en 1840, es un estudio concreto de las implicaciones de la igualdad de condiciones en todas las esferas. Lo que permite a Tocqueville trazar esta imagen de la sociedad igualitaria, minuciosa y notable, y que a veces nos parece profética, es el contemplarla con simpatía y curiosidad, a pesar de tener todavía presente en su ánimo la sociedad aristocrática a la cual, en cierto modo, sigue unido. Las particularidades de la sociedad nueva se le ofrecen en oposición a las de la sociedad anterior. Y merced a la comparación que realiza entre ellas, análoga a la que está implícita en el trabajo del etnólogo que estudia una sociedad extraña, Tocqueville hace labor de sociólogo en un sentido más profundo que muchos de los otros autores subsiguientes, que no saben salir de la sociedad igualitaria.

Esta circunstancia nos permite utilizar a Tocqueville en sentido inverso, para comprender, a partir de la sociedad igualitaria y sin salir de nuestra civilización, la sociedad jerárquica. Basta para ello, siguiendo el ejemplo del propio Tocqueville, volver el cuadro del revés. Nos contentaremos con citar, íntegra o casi íntegramente, un breve capítulo que es uno de los más interesantes desde este punto de vista, y tiene la ventaja de relacionarse con un tema al que ya nos hemos referido.

(5[d]) Cf. Ap. A. Para Bouglé *(op. cit.,* pág. 26), la igualdad significa semejanza, pero no identidad. Aristóteles señala ya la relación estrecha entre igualdad y "perfecta semejanza", diferencia y desigualdad, no sin distinguir la igualdad de proporción de la igualdad pura y simple *(Política).*

6. El individualismo según Tocqueville

Acerca del individualismo en los países democráticos escribe Tocqueville en *La democracia en América* (II, parte II, cap. II, págs. 105 y 106) lo siguiente:

El individualismo es una expresión reciente nacida de una idea nueva. Nuestros padres solo reconocían el egoísmo. El egoísmo es un amor apasionado y exagerado de sí mismo, que lleva al hombre a no tomar en consideración nada que no sea él y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y sosegado que dispone a todo ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse aparte con su familia y sus amigos, de suerte que, tras de haberse así creado una pequeña sociedad para su uso, abandona la gran sociedad voluntariamente a ella misma.

.....

El individualismo es de origen democrático y tiende a desarrollarse a medida que las condiciones se igualan.

En los pueblos aristocráticos, las familias permanecen durante siglos en el mismo estado, y a menudo en el mismo lugar. Esto hace, por así decirlo, contemporáneas a todas las generaciones. Un hombre conoce casi siempre a sus abuelos y los respeta; cree ya atisbar a sus bisnietos, y los ama. Se impone voluntariamente deberes hacia unos y otros, y llega frecuentemente a sacrificar sus alegrías personales a unos seres que ya dejaron de existir o que no existen todavía. Las instituciones aristocráticas producen, además, el efecto de vincular estrechamente a cada hombre con muchos de sus conciudadanos. En el seno de un pueblo aristocrático las clases están muy diferenciadas e inmóviles, razón por la cual cada una de ellas viene a ser parte de una pequeña patria, más visible y más querida que la grande. Como en las sociedades aristocráticas todos los ciudadanos ocupan un puesto fijo, unos más alto que otros, resulta de ello que cada uno ve siempre en un lugar más alto que él a un hombre cuya protección necesita, y más bajo descubre a otro cuyo concurso puede solicitar. Los hombres que viven en los siglos aristocráticos están, pues, casi siempre ligados de una manera estrecha a algo que está situado fuera de ellos, y están a menudo dispuestos a olvidarse de ellos mismos. Es verdad que, en estos mismos siglos, la noción general del *semejante* es oscura, y que no se piensa apenas en consagrarse a la causa de la Humanidad; pero es frecuente el sacrificio de un hombre por otros.

Por el contrario, en los siglos democráticos, en los que los deberes de todos los individuos en relación con la especie son mucho más claros, la devoción hacia un hombre se hace más rara, como si el vínculo al extenderse se aflojara. En los pueblos democráticos, constantemente salen nuevas familias de la nada y otras se hunden, en tanto las que permanecen cambian de aspecto; la trama de los tiempos se rompe constantemente y el rastro de las generaciones se borra. Se olvida fá-

> cilmente a quienes nos precedieron y no hay ninguna idea de los que han de sucedernos. Solo interesan los más próximos. Al aproximarse unas clases a otras, sus miembros se mezclan y la indiferencia que se produce los hace contrarios entre sí. La aristocracia hace con todos los ciudadanos una larga cadena que va desde el campesino hasta el rey; la democracia rompe la cadena y separa todos los eslabones... Estos no deben nada a nadie, no esperan, por así decirlo, nada de nadie; se acostumbran a considerarse siempre aislados, se figuran de buena gana que su destino entero está en sus manos. Así, no solamente la democracia hace que el hombre olvide a sus abuelos, sino que le oculta sus descendientes y le separa de sus contemporáneos; la democracia le vuelve continuamente hacia él únicamente y amenaza con encerrarle al fin por completo en la soledad de su propia intimidad.

Se comprenderá sin necesidad de explicaciones que haya tenido que citar por extenso este texto admirable. Responde de antemano, de una parte, a la cuestión del individualismo promovida por Max Weber. Opone netamente el universalismo moderno y el particularismo tradicional al mismo tiempo que dos percepciones opuestas de la duración. Evoca, de un lado, un romanticismo que no ha desaparecido en nuestros días, ni siquiera en los círculos sociológicos, y de otro, más allá de la aristocracia occidental, el sistema de castas y su interdependencia jerarquizada. No he encontrado para un lector moderno mejor introducción al universo tan diferente del suyo a que voy a llevarle. Otros muchos pasajes del mismo autor habría que citar para completar este.

7. Necesidad de la jerarquía

Hay, sin embargo, un punto en el que Tocqueville nos abandona. No nos sorprende registrar que nuestros contemporáneos, al valorar la igualdad, no encuentran apenas nada que oponerle si no es la desigualdad. Incluso entre los sociólogos y los filósofos, cuando se pronuncia la palabra "jerarquía", parece que se hace a disgusto y de labios afuera, como correspondiente a las desigualdades inevitables o residuales de las aptitudes y de las funciones o a la cadena de mando que supone toda organización artificial de actividades múltiples: "jerarquía de poder" en consecuencia. Sin embargo, esta no es la jerarquía propiamente dicha, ni la más profunda raíz de lo que se denomina así. Tocqueville, por contraste, siente otra cosa; mas la sociedad aristocrática, cuyo recuerdo conserva, era insuficiente para permitirle aclarar este sentimiento. Los filósofos tienen en su propia tradición un ejemplo más afor-

tunado en *La República,* de Platón, pero parecen estar extraviados en ella (cf. n. 2°). Del lado de la sociología, en medio de tanta vulgaridad en torno a la "estratificación social", es un gran mérito del sociólogo Talcott Parsons haber puesto a plena luz la racionalidad universal de la jerarquía. He aquí sus palabras, de las cuales subrayo algunas:

> La *acción* se orienta hacia ciertos fines; ella implica tanto un proceso de *selección* cuanto la determinación de estos fines. En esta perspectiva, todos los componentes de la acción y de la situación en que se desarrolla están sujetos a *evaluaciones*... La *evaluación,* a su vez, cuando tiene por marco sistemas sociales, produce dos consecuencias fundamentales. Primera, las unidades del sistema; se trate de actos elementales o de papeles, de colectividades o de personalidades, deben estar sometidos por la naturaleza de las cosas a una tal *evaluación*... Una vez dado el proceso de evaluación, es necesario que sirva para diferenciar tales o cuales entidades *en un orden jerárquico*... Por lo que respecta a la segunda consecuencia, ella es conocida, y de ella depende la estabilidad de los sistemas sociales; enuncia que sin una *interpretación de los criterios de evaluación,* las unidades constitutivas no sabrían formar un *sistema común de valores*... La existencia de un tal sistema depende de la naturaleza misma de la acción, tal como ella se desarrolla en los sistemas sociales (*).

Dicho en otros términos, el hombre no solo piensa, sino que también obra. Tiene ideas, pero también valores. Adoptar un valor es jerarquizar, y cierto consenso en torno a los valores, cierta jerarquía de las ideas, de las cosas y de las personas es indispensable a la vida social. Esto es totalmente independiente de las desigualdades naturales o de la repartición del poder. Sin duda, en la mayoría de los casos, la jerarquía se identificará de alguna manera con el poder, pero el caso indio nos enseña que no hay ninguna necesidad de ello. Además, es comprensible y natural que la jerarquía englobe los agentes sociales, las categorías sociales. En relación con estas exigencias más o menos necesarias de la vida social, el ideal igualitario—aunque se le considere superior—es artificial. Representa una urgencia humana que corresponde por lo demás a la elección de determinados fines, una negación voluntaria en un dominio restringido de un fenómeno universal. Ni para Tocqueville ni para nosotros se trata de poner en duda este ideal, pero sería interesante comprender hasta qué punto se opone a las tendencias generales de las sociedades y, por consiguiente, hasta qué

(*) "Nuevo esbozo de una teoría de la estratificación", en *Elementos para una sociología de la acción,* págs. 256-57.

punto es excepcional nuestra sociedad y difícil la realización del ideal igualitario.

El problema de la *realización* de la democracia constituye una tarea que, después de Tocqueville, ha estado en verdad muy poco atendida, aunque es apremiante. Sin embargo, no la plantearemos aquí. Solo hemos querido señalar con toda claridad el punto en el que Tocqueville deja de ser nuestro guía, y el mérito del sociólogo que lo haga; merced a la combinación del intelectualismo de Durkheim, para reconocer que la acción está dominada por la representación, y del pragmatismo de Max Weber, para plantearse el problema no solamente de la representación del mundo, sino de la acción en el mundo representado. Volviendo a nuestro propósito, vamos a ver que la negación moderna de la jerarquía es el principal obstáculo que se opone a la comprensión del sistema de castas.

CAPITULO 1

HISTORIA DE LAS IDEAS

11. Definición. La palabra "casta"

Después de lo expuesto anteriormente, no producirá extrañeza que un sistema social centrado en la jerarquía haya dado lugar a las más diversas y curiosas consideraciones por parte de los autores occidentales. Trataremos ahora de pasar revista a estas actitudes, para sacar algún provecho de ellas. Para fijar las ideas, necesitamos empezar con una definición. Seguiremos la de Bouglé (11[a]) para decir que el sistema de castas divide el conjunto de la sociedad en un gran número de grupos hereditarios, que se distinguen y se relacionan mediante tres caracteres: *separación* en materia de matrimonios y de contacto directo o indirecto (alimentación); *división* del trabajo, en razón a que cada uno de estos grupos tiene una profesión tradicional o teórica, de la que sus miembros no pueden apartarse más que dentro de ciertos límites; finalmente, *jerarquía,* que ordena los grupos en superiores e inferiores relativamente entre sí. Esta definición señala los principales caracteres visibles del sistema, bastándonos de momento para el examen de la literatura correspondiente.

Comencemos por la palabra que se ha utilizado para designar el hecho. La palabra "casta" es de origen español y portugués: "*casta,* propiamente algo no mezclado, viene del latín *castus,* casto", dice Littré *(s. v.).* La palabra parece que ha sido utilizada por los españoles en el sentido de raza, y aplicada a la India por los portugueses a mediados del siglo XV (11[b]). En inglés se halla

---

(11[a]) Celestin Bouglé: *Essais sur le Régime des Castes* (1908), 1927, pág. 4.

(11[b]) Según H. A. Rose: *Encycl. Brit.,* s. v. (ed. 1947, págs. 976-86, 976[b]): "(the word) was used by the earlier Portuguese travellers in the sense of tribe or even race, being often applied to the lowest Indian classes in contradistinction on their overlords". O'Malley (*Indian Caste Customs,* página 1) cita un decreto del Sagrado Consejo de Goa, de 1576 (jerarquía, prohibición de compartir el alimento o la bebida de un inferior); cf. Hutton: *Caste,* pág. 42; para más detalles, Yule & Burnell: *Hobson-Jobson,* 1903, s. v.

empleada *(cast)* en el sentido de raza de hombres, en 1555; y el sentido indio se encuentra a comienzos del siglo XVII; la ortografía francesa, *caste,* no se encuentra apenas antes de 1800. En francés, Littré indica que la palabra no entra en el Diccionario de la Academia hasta 1740, y no figura ni en Furetière ni en Richelet. En sentido técnico, se emplea por lo menos desde 1700 (11[c]).

En inglés, lo mismo que en francés, no se ha establecido distinción entre casta y tribu durante mucho tiempo, habiéndose confundido con la antigua división de la sociedad india en cuatro categorías. Así, Littré escribe: "1. Cada una de las tribus en que se divide la sociedad de la India. Hay cuatro castas...". El sentido derivado de "grupo exclusivo", como en la exposición "espíritu de casta", se encuentra en las dos lenguas (inglés, comprobado a partir de 1807; francés, p. ej., en Tocqueville: "Su nota distintiva es el nacimiento", por oposición a "aristocracia", que designa a "los principales" (11[d]).

12. Principales actitudes

Una historia suficientemente completa de la concepción occidental de las castas indias exigiría una obra entera; mas, para entrar en la cuestión, es suficiente hacerse una idea de las principales actitudes que han tenido vigencia, de las cuales daremos aquí una breve exposición. Distinguiremos tres períodos. El primero se caracteriza por el predominio de una actitud explicativa, pues si el sistema de castas sorprende o escandaliza, la consecuencia es tratar de *explicar su existencia.* En el segundo período, que se inicia poco antes del siglo XX, predomina la voluntad de descripción, aun cuando continúa la tendencia explicativa. Y, finalmente, a partir de 1945 empieza el período contemporáneo, que se caracteriza por los *estudios intensivos,* llevados a cabo por los antropólogos sociales en el propio escenario de los hechos. En este período, la descripción se precisa y las consideraciones sociológicas predominan y tienden a reemplazar la investigación de los orígenes (12[a]).

Darwin utiliza la palabra hablando de insectos (Ketkar: *History of Caste,* vol. I, pág. 12, según el *Dictionary on Historical Principles* de Murray).

(11[c]) Carta del padre Martin en *Lettres édifiantes* (*Choix,* 3.ª ed., tomo VIII, París, 1835, pág. 68).

(11[d]) *L'Ancienne Régime,* t. I, pág. 147.

(12[a]) No se hará aquí una historia de las definiciones ofrecidas por los autores. Las definiciones están naturalmente en relación con las acti-

Por ahora nos detendremos en la actitud explicativa. En el período antiguo, que es donde ella domina, se presenta en sus formas más rudas y categóricas. Naturalmente, la contradicción entre la mentalidad igualitaria y una ideología jerárquica llevada al extremo es lo que impele a la "explicación". Pero la mentalidad aristocrática sobrevive hasta cierto punto en el fondo de la época moderna, sobre todo en sus comienzos—testimonio, Tocqueville—, y de aquí nace una tendencia para la cual la casta es menos misteriosa o escandalosa y, por lo mismo, está en mejores condiciones para comprenderla, al menos en cierta medida. Se pueden distinguir tres tipos de explicaciones. Ante una situación incomprensible, la actitud más inmediata es la de atribuir su existencia a la voluntad de unos hombres: es la explicación voluntarista o artificialista (12[b]). La actitud inversa consiste en ver la manera de relacionarla con rasgos conocidos de la sociedad que nos es familiar; la casta entonces es el resultado de un desarrollo máximo de ciertos rasgos, lo que equivale a una explicación por paso al límite. Con este tipo se relaciona la actitud aristocrática, para la cual la jerarquía no es completamente extraña. Por último, una tercera actitud consiste en atribuir el fenómeno a una concurrencia más o menos única de circunstancias o factores, y esta es la explicación histórica. Cada uno de estos tipos contiene, a su vez, una gran variedad de teorías,

---

tudes que se trata de destacar. En relación con la tendencia explicativa, y sobre todo en el primer período, las definiciones son a menudo incompletas; estas omiten uno u otro de los tres caracteres principales (cf. Bouglé, págs. 4-6). Esto ocurre incluso después de Bouglé, como veremos a propósito de un punto particular (véanse en Hutton algunas definiciones o descripciones históricamente importantes, págs. 42-44; véase también, para la escuela de la "estratificación social", más adelante, Ap. A). Se ha progresado tanto indudablemente en este sentido que resulta cada vez más difícil contentarse con una definición incompleta; cf. en obras generales como KINGSLEY DAVIS: *The Population of India and Pakistan*, 1951 (la casta está definida por seis caracteres), o TALCOTT PARSONS: *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe, 1949 (excelente desarrollo sobre las castas y el hinduismo, resumiendo a Max Weber, en las págs. 552-63). Recientemente, F. G. Bailey definió el sistema de castas como un sistema de estratificación social (grupos exclusivos, exhaustivos, dispuestos según un orden), que tendría los caracteres particulares siguientes: 1.º, los grupos están cerrados; 2.º, sus interrelaciones están organizadas sobre el principio de "somation des rôles"; 3.º, ellos cooperan y no se hacen la competencia ("Closed Social Stratification in India", *Archives Eur. de Soc.*, IV-1, 1963, págs. 107-24 [pág. 121]).

(12[b]) Este tipo está diferenciado por Blunt (*Caste System*, 1931, páginas 11-12) como aquel en que la casta es a la vez de la más alta antigüedad y "the artificial product of the Brahmanical priestly order". Lo opone a la teoría del origen histórico.

relacionadas con la situación histórica y las grandes líneas de desarrollo de los estudios indológicos y etnológicos.

13. La explicación voluntarista

Esta tendencia tenía que ser necesariamente muy fuerte en nuestro caso, desde el origen hasta casi nuestros días, por dos razones: en primer lugar, todas las sociedades, sobre todo en el siglo XVIII, se suponían instituidas por antiguos legisladores. Junto a esto, el aspecto religioso aparece muy pronunciado en el sistema de castas, donde los sacerdotes o brahmanes gozan de una situación privilegiada. Ahora bien: para el anticlericalismo de la filosofía de las luces, la "superstición" es una invención de los sacerdotes pensada en provecho propio. La imagen tenía en las castas una brillante confirmación, explicándose al mismo tiempo el recurso a lo irracional—por el engaño—y la forma consciente, y aun racional, de la doctrina indígena en tanto que construcción deliberada.

Tomaremos solo dos ejemplos, y muy particulares ambos, de esta tendencia. El abate Dubois, que salió de Francia a finales del siglo XVIII, se manifiesta bastante volteriano frente a la religión pagana. Pero, antepasado de los etnólogos, vivió durante largos años entre la población de la India del Sur (en Mysora), esforzándose por comprender esta sociedad y su religión, de lo que nos legó una excelente descripción. Su conclusión fue que, cualesquiera que sean los inconvenientes de la "división de castas", sus ventajas superan a aquellos, constituyendo "la obra maestra de la legislación india". En efecto, según el abate Dubois, este pueblo abandonado a sí mismo derivaría hacia la barbarie y

> una tal institución acaso sea el único medio que la prudencia más clarividente pudo inventar para mantener la civilización en un pueblo como el indio.

Siempre dentro de un lenguaje artificialista, el abate Dubois señala, desde el comienzo de su libro, un rasgo fundamental del sistema: la especialización de las tareas se dirige a las necesidades de todos.

> Ellos [los legisladores indios] partieron del principio común a todos los legisladores antiguos, según el cual a nadie está permitido *ser inútil al Estado* (13ª).

(13ª) Abate J. Dubois: *Mœurs, Institutions et Cérémonies des peuples*

El artículo "Casta" contenido en el suplemento de la Enciclopedia Británica de 1824, obra de James Mill, personaje cuya importancia se destaca, no solo por la educación de su hijo Stuart Mill, sino también, y es lo que aquí nos importa, por haber realizado la armonización de la constitución definitiva del utilitarismo, la definición de la política de la Compañía de las Indias Orientales en el período esencial llamado "liberal" y, finalmente, la formación intelectual de los indios, de acuerdo con las normas educativas inglesas durante todo el siglo XIX (13[b]). Ahora bien: el artículo de James Mill se divide en tres partes aproximadamente iguales, consagradas, respectivamente, al presunto origen del sistema, a su descripción y a su crítica. La institución es presentada en el artículo como muy extendida en la antigüedad (Egipto, Grecia, Irán) y vinculada, a la vez, a la historia de la división del trabajo y a una intervención consciente, es decir, que, de una parte, el tránsito, en época muy remota, de la vida pastoral a la agrícola impuso un desarrollo decisivo de la división del trabajo, al mismo tiempo que, de otra, un innovador—un legislador, en definitiva—atribuyó a la voluntad divina la nueva organización. Naturalmente, los sacerdotes, dado que la superstición era entonces prepotente, ocuparon la cumbre de la sociedad, instituyéndose, finalmente, la herencia para eliminar el riesgo—en verdad imaginario—de que desapareciera la división del trabajo.

En oposición con el abate Dubois, se ve que el legislador desempeña aquí un papel subsidiario, puesto que la división del trabajo se produce por sí misma. Desembocamos así en una dualidad que volveremos a encontrar bajo formas similares y de la que se puede decir, de modo muy general, que no hemos salido todavía, puesto que el sociólogo moderno no ha logrado poner de acuerdo los aspectos técnicos y económicos con los religiosos.

---

de l'Inde, París, 1825 (la 1.ª ed. inglesa data de 1817). Citas: I, 21, 23, 24. Compárense I, 45, 125, 135 (donde se dice haber degenerado la institución desde su origen, idea tradicional tanto en la India como en Occidente) y 387 (la veneración en que se los tiene es provechosa a los brahmanes). La literatura del *dharma* (deber religioso), tales como las "Leyes de Manú", se presenta por sí misma como una especie de "legislación".

(13[b]) El artículo está firmado "F. F.", pero el autor está identificado (I, XXXVIII) y generalmente conocido. Para su catalogación, *La Formation du Radicalisme philosophique,* vol. II; ERIC STOKES: *The Utilitarians and India.* Los autores ingleses han señalado a menudo, e incluso deplorado, la influencia ejercida sobre las jóvenes generaciones de los indios por *l'History of British India,* de Mill (1.ª ed., 1817; visión bastante parecida a la de las castas; I, págs. 106 y sgs.).

14. La casta como forma límite de instituciones conocidas

Desde el siglo XVII se viene discutiendo, en este o en el otro sentido, acerca de si la casta es de esencia religiosa o simplemente "social". Nos limitaremos a considerar tres etapas sucesivas. Durante mucho tiempo la cuestión fue vital para los misioneros católicos. Las castas superiores sentían que el modo de vida de los portugueses comportaba el mayor oprobio, por lo que algunos jesuitas se decidieron a romper con ellos y con los misioneros que se ocupaban de las castas inferiores y a adoptar las costumbres hindúes. De esta manera podrían convertir a personas de la casta superior, que serían seguidas por las otras. De Nobili, un italiano de origen noble que actuó en Madura en la primera mitad del siglo XVII, consiguió por este medio la consideración de los hindúes más espirituales y obtuvo un buen éxito. Del lado católico se le acusó de ceder a la superstición y de ser infiel a la verdadera religión. De Nobili respondía a estas acusaciones diciendo que la casta no representaba más que una forma extrema de distinción de rango y estado bastante conocida en Occidente, y que, por consiguiente, era, en lo esencial, un asunto social y no religioso. Por tanto, no tenía por qué mostrarse más riguroso con los usos de los paganos que los primeros apóstoles de Cristo, toda vez que su misión no era reformar las costumbres, sino abrir las almas a la revelación. El papa Gregorio XV, en una bula de 1624, le reconoció haber triunfado su tesis en lo particular, aunque no en lo esencial. Pero sabemos que más tarde la política audaz de los jesuitas, tanto en China como en la India, fue condenada por Roma (la famosa Querella de los Ritos) (14ª).

A finales del siglo XIX, el sanscritista Max Müller se planteó la misma cuestión con finalidades semejantes, pero en sentido diferente. Si la casta es de naturaleza religiosa, el gobierno inglés de la India, que tiene por principio no intervenir en estas materias más allá de lo que inmediatamente interesa al orden civil, tiene justas razones para respetarla. Si, por el contrario, no lo es, nada se opone a una política más audaz hasta allí donde esta política fuese considerada justa y prudente. Ahora bien: en contra de lo que los hindúes imaginan frecuentemente, la casta no figura en el

(14ª) Para algunos detalles e informaciones, véase más adelante, § 104.

Veda, que contiene toda la revelación para los hindúes. Por consiguiente, el gobierno y los misioneros pueden libremente hacer uso de la casta (14[b]). Del mismo modo que anteriormente De Nobili, Max Müller, cuya teoría acerca del origen de la casta es compleja, admite que se trata en lo esencial de una forma particular de las distinciones relativas al nacimiento, la situación social y la instrucción, lo mismo que ocurre en todas las sociedades. La diferencia con Europa consiste en la justificación religiosa que se añade aquí a reglas sociales para el mayor aprovechamiento de los brahmanes. De modo parecido al abate Dubois, Max Müller piensa que la institución está adaptada, sin duda alguna, a las circunstancias y que "si fuese destruida de un golpe, se derivaría de ello [verosímilmente] más mal que bien".

El tercer término de nuestro breve sondeo lo constituye el hecho de que en nuestros días los hindúes manifiestan a menudo a los occidentales que la casta es un asunto social y no religioso. Es evidente que la motivación aquí es muy diferente de las anteriores, pues se trata, en primer lugar, de justificar hasta donde sea posible las instituciones desde un punto de vista occidental, que el hindú culto acepta muy frecuentemente.

En el siglo XX se encuentra la misma idea de De Nobili y de Max Müller en el sociólogo Max Weber, para el cual la casta es una particular especie de grupo estamental o status *(Stand* en alemán, *status groupe* en inglés), en el sentido de los tres estados del antiguo régimen en Francia. Parecida, aunque más vaga, es la noción muy extendida según la cual la casta viene a ser un caso límite de la clase social en el sentido moderno del término. Así, para el antropólogo americano Kroeber, la casta es una clase que adquiere conciencia de sí misma como distinta y se encierra en sí misma. Hay que hacer una doble advertencia: que en la medida en que la clase social es definida simplemente mediante caracteres

(14[b]) FRIEDRICH MAX MÜLLER: *Chips from a German Workshop,* 1867, vol. II, págs. 297-356, especialmente las págs. 301 y sgs., 308, 318, 346-350). JOHN MURDOCH, en *Caste, its supposed Origin* (1887), expone un punto de vista misionero probablemente bastante extendido. Toma los argumentos de Max Müller, desarrolla el ataque contra la casta y pide que el gobierno lo ignore en cuanto a la identificación de las personas y los empadronamientos. Bastante antes, B. A. IRVING, en una obra con frecuencia muy penetrante (*Theory and Practice of Caste,* 1853), se sirve del punto de vista de Nobili y de un misionero protestante, Schwartz: la casta es esencialmente cuestión social, la influencia del cristianismo la modificará, las distinciones de rango son naturales y necesarias (págs. 4, 119 y sgs.).
Cf. también *Essays on Caste,* 1851, por unos misioneros.

económicos, se confunden agrupación económica y grupo estamental, reduciéndose además la conciencia a un epifenómeno, lo que permite prescindir de las justificaciones religiosas de la casta tan fácilmente como lo hace Max Müller. En esta teoría, llamada de la "estratificación social", todas las diferenciaciones que impliquen desigualdad aparecen mezcladas, razón por la cual es una teoría sociocéntrica (14°).

Entre la sociedad de casta y la sociedad moderna existe otro punto de contacto que hace posible establecer una continuidad; este punto de contacto es el que ofrece la división del trabajo o la especialización profesional. Es un aspecto muy accesible a la comprensión del occidental, que puede considerarlo como separado de la religión. Todavía hoy, la idea de entender la casta como un desarrollo especial de la corporación profesional seduce a muchos modernos. En este sentido, la teoría sistemática más reciente es la de Nesfield (1885), que tuvo el mérito de proporcionarnos una explicación de la jerarquía. Según Nesfield, el orden jerárquico se correspondía inversamente con el orden de aparición de las especialidades respectivas, de modo que las profesiones más antiguas serían las inferiores. Desgraciadamente, esta hipótesis apenas guarda relación con nuestras nociones fundamentales. Así, p. ej., ¿los sacerdotes habrían sido los últimos en aparecer? No, pero habrían impuesto su supremacía tardíamente. A pesar de su deseo de considerar la casta como un hecho puramente profano, Nesfield recurre de hecho a las funciones ceremoniales. Así, los pescadores son superiores a los cazadores porque las castas superiores necesitan de aguadores, que son, poco más o menos, iguales a los pescadores. Además, semejante teoría choca con un obstáculo al tener que explicar la endogamia. ¿De qué modo la corporación profesional llegó a prohibir el matrimonio fuera de ella? Para Nesfield, la endogamia debió de ser establecida por los sacerdotes, los brahmanes, en beneficio propio. Grupo profesional en un principio, los brahmanes fueron los primeros que se transformaron en casta, y luego, por imitación, el hecho se generalizaría. Se introduce, pues, a pesar de todo, la religión, acercándosele al voluntarismo, toda vez que "ha prevalecido entre todas las castas un doble principio de prelación: industrial y brahmánico". Cabe preguntarse si esta solución ecléctica, con la importancia que concede a la imitación, no

(14°) Referencias a Max Weber y a Kroeber, y detalles sobre estas teorías, en el Ap. A, § A-B, etc.

será el resultado de la colaboración de Nesfield con su ayudante indígena Ambika Prasard (14[d]).

Es de notar que en cualquier caso en que la casta se considere como forma extrema de algo que existe en Occidente, el aspecto religioso del sistema se entiende como secundario. Necesariamente tiene que ser así, puesto que este es el aspecto que, bien examinado, introduciría una discontinuidad. Allí donde la discontinuidad aparece, se recurre al artificialismo (Nesfield).

Podemos asimilar a las precedentes una teoría más reciente y bastante diferente, que encontramos desarrollada mejor que en ningún otro en Hutton. La casta no solo la relacionamos con instituciones occidentales más o menos modernas, sino también con instituciones de pueblos primitivos o de sociedades más simples, reconociéndose así la importancia del aspecto religioso. Por el contrario, este autor, al modo de los anteriores, atomiza al extraer del sistema una larga lista de "factores" que son, por una parte, rasgos conocidos o supuestos de las sociedades simples, y ver el sistema como el resultado de la reunión más o menos fortuita de ellos. Allí donde teníamos el *límite* de una institución tenemos ahora una *combinación* de rasgos distintos, combinación que surge aparentemente del azar histórico y aproxima esta teoría a las que siguen (14[e]).

(14[d]) JOHN C. NESFIELD: *Brief View of the Caste System of the N. W. Provinces and Oudh*, 1885. Sobre la introducción de la endogamia, véanse págs. 89-99, 116; cf. la discusión por BOUGLÉ: *Essais*, págs. 39-51. En su dualidad, la teoría de Newfield se une con la de James Mill, antes citado. También, según IBBETSON (*Census Report*, Panjab, 1883, § 334 y sgs.), la profesión es la base principal del sistema y el dominio de los sacerdotes el factor decisivo: "the dominance of one special occupation gave abnormal importance to all distinctions of occupation" (§ 335). Además de la sustitución, en el dominio de los brahmanes, del nacimiento en la función sacerdotal como criterio de pertenencia, Ibbetson da cuenta de una doble diferenciación subsiguiente: de una parte, política (distinción entre *dominantes* y súbditos—Ibbetson anuncia aquí un desarrollo reciente, véase cap. VII—), y de otra, "artificial" (criterios de pureza, etc.). Discusiones en JARAT CHANDRA ROY: *Caste, Race and Religion*, y K. P. CHATTOPADHYAY: *Historia of Indian Social Organisation*. Se lee aún muy recientemente: "The material needs of the society at a certain stage of its development led to the emergence of the institution, while it was stabilized by the ideological basis of society prevailing at that time." (RAMKRISHNA MUKHERJEE: *Dynamics*, pág. 75.)

(14[e]) J. H. HUTTON: *Caste in India*, págs. 164-65.

15. Las explicaciones históricas

Todas las explicaciones reunidas aquí se refieren más o menos explícitamente a sucesos del pasado, comprobados o supuestos, pero de muy diversas clases. Se pueden distinguir tres tipos: la teoría indoeuropea o dravidiana, la teoría racial y la teoría difusionista.

Es sabido que en el siglo XIX el interés científico por la India comenzó aplicándose al aspecto indoeuropeo y al período más antiguo de la historia de la India, período que inicia y prosigue la entrada en la India de un pueblo de lengua indoeuropea, conocido merced a sus textos religiosos, que comprenden los Vedas y otros textos con ellos emparentados. Era, pues, natural que en ellos se encontrase una teoría indoeuropea de las castas, como Sénart nos enseñó en 1896. La fecha es relativamente tardía y es una prueba de haberse desplazado el principal interés hacia períodos más recientes, dejando ya de parecer la India como puramente indoeuropea. En compensación, el ensayo de Sénart pertenece al siglo XX en cuanto parte de una descripción precisa de la situación contemporánea para remontarse luego al pasado, y plantea problemas todavía en cuestión. Pero no es menos verdad que, preocupado por explicar el exclusivismo de la casta ante todo, ve en ella un grupo de filiación indoeuropea que se corresponde con la *gens* romana (15[a]).

La teoría racial de la casta es, sin duda, la más extendida en los últimos tiempos. Hay muchas razones para ello. Del lado ideológico se ha tendido a vincular toda la cultura de la India postvédica a la mezcla de la cultura de los invasores indoeuropeos con la de los pueblos autóctonos. Ahora bien: la teoría racial liga la institución de las castas al contacto de las dos poblaciones, es decir, que los invasores habrían procurado conservar la pureza de su sangre mediante la creación de grupos cerrados—nótese aquí todavía el voluntarismo—o por un mecanismo más refinado, pero equivalente. La explicación parece casi inmediata para la mentalidad moderna, la cual entiende que lo que se corresponde con la noción de casta es precisamente la raza, por grande que sea en realidad la diferencia (15[b]). Es decir, que se argumenta por analogía con situaciones modernas que se juzgan semejantes (blancos y negros en Estados Unidos o en Africa del Sur). Encontramos, pues,

(15[a]) Emile Sénart: *Las castas en la India, los hechos y el sistema*, 1894; discusión en Bouglé, *op. cit.* Para las teorías del origen preario o dravídico de las castas, cf. Hutton: *Caste*, págs. 152 y sgs.

(15[b]) Véase más adelante, Ap. A § C.

la ventaja de una aparente continuidad con fenómenos modernos. La teoría, que tenía la ventaja de poner a contribución la antropología física, ha sido sistematizada por Risley, que se propuso encontrar una correlación simple entre el orden de las castas y el índice nasal de los individuos a ellas pertenecientes. La teoría de Risley ha sido discutida y modificada a partir de entonces hasta nuestros días. Advirtamos simplemente que, cualquiera que sea su origen, en la medida en que una casta constituye una isla demográfica más o menos perfecta, es natural que los caracteres físicos medios de sus miembros difieran de los de cualquiera otra casta (15[c]).

Haremos mención, solo a guisa de indicación, de un tercer tipo de explicación que se deriva de una forma de historia cultural que ha gozado de cierto prestigio en etnología: el difusionismo. Si no ha proporcionado, hablando con propiedad, una explicación que para ser satisfactoria tendría que describir de nuevo la historia del fenómeno partiendo de un origen único según su distribución geográfica, Hocart, a quien, por otra parte, debemos mucho en lo que concierne a la comprensión de la casta, parece sobrentender a veces una tal explicación en las semejanzas a menudo temerarias que propone con otras civilizaciones (15[d]).

16. Explicaciones compuestas

Hemos indicado de paso algunas combinaciones entre los diversos tipos de explicaciones. Pero hay muchas más. Así, según Max Müller, primeramente habría dos razas opuestas; luego, los sacerdotes y la nobleza, en tanto que grupos de individuos distintos del pueblo (y tendríamos así los cuatro estados o *varṇa* clásicos, cf. Cap. III), y, finalmente, las familias del común se distinguirían por la profesión (16[a]). La idea de combinar las explicaciones debía, naturalmente, imponerse, toda vez que aisladamente ninguna da cuenta más que de un aspecto del sistema, bien la división del trabajo, bien el carácter hereditario y la separación por cortes entre

(15[c]) Para una bibliografía, véase Georges Olivier: *Antropología de los Talmules*, 1961. La teoría de Risley está al principio formulada en *Tribes and Castes of Bengal, Ethnographical Glosary*, 1891 (pág. xxxiv); después, en *People of India* (pág. 273), cf. Hutton: *Caste*, págs. 118-19, y Olivier, pág. 30. Entre los autores que hacen suya la teoría más o menos modificada, Ghurye: *Caste and Race*, 1931, cap. V y pág. 143; D. N. Majumdar: *Races and Cultures* (págs. 280-84, 291 y sgs., 306).

(15[d]) A. M. Hocart: *Las castas*, 1938, *passim*.

(16[a]) Max Müller: *Chips*, págs. 320 y sgs.

grupos diferentes, bien la jerarquía o muy raramente la tonalidad religiosa. Todas tratan, en definitiva, de hacer surgir el todo de la parte. Por lo demás, todas las teorías que hemos expuesto, salvo la teoría artificialista y la de Hutton, pretenden comprender la casta de modo en cierto sentido inmediato, partiendo de nuestra propia civilización. Es posible que en el fondo no haya otro punto de partida, aun cuando se tengan en cuenta como un medio de comprender las sociedades llamadas primitivas. Pero la diferencia tan tajante que se percibe en la casta, y que escandaliza al hombre moderno, pide, para ser comprendida, un desarrollo a la vez más laborioso y más radical.

17. El período 1900-1945

Al propio tiempo que se continúan en este período los tipos de explicación precedentes, la primera mitad del siglo xx se caracteriza por un progreso del punto de vista de la comparación, de la comprensión y del análisis y por un reconocimiento más justo del lugar que ocupa la religión. Ghurye, Hutton y Hocart, los tres con experiencia en distintos grados de la sociedad de castas, precisan la comparación (17[a]). Todo el esfuerzo de Hocart se dirige a permanecer fiel al punto de vista indígena y a restituirle la lógica interna. Es cierto que especula, pero lo hace a partir de una descripción más exacta y reconociendo la función que corresponde a la religión (17[b]). A comienzos de este siglo, Bouglé analiza el sistema de acuerdo con la literatura y, por lo que toca a las teorías parciales que discute, insiste en la presencia y en la unión de tres caracteres (jerarquía, separación, interdependencia). Se siente inclinado a darle a cada uno una causa diferente, pero al final los funde sin distin-

(17[a]) Ghurye: *Caste and Race*, etc.; Hutton: *Caste in India;* Hocart: *Las castas.*

(17[b]) Es difícil hacer justicia a Hocart con pocas palabras. Además de la preocupación por los orígenes, con algo de vaguedad, permanece dentro del comparativismo europeo y aprovecha ciertos rasgos (endogamia) en beneficio de su comparación. A pesar de todo, debemos a Hocart mucho más de lo que podemos reprocharle. Destaca todo lo posible dos cuestiones fundamentales: que la fidelidad desde el punto de vista indígena impone la religión en el primer plano, y que no se puede llegar a la esencia de las instituciones nada más que por comparación. Es necesario insistir en esto, tanto más cuanto que, en Hocart, la intuición no encuentra siempre su expresión adecuada. Véase el ensayo crítico en *Contribuciones,* II. Volveremos a encontrar a Hocart, sobre todo en el cap. VII.

ción en la oposición de lo puro y lo impuro, que es de donde nosotros hemos de partir. Y, por último, Max Weber, además de las contribuciones de sociología general (distinción entre clases económicas y grupo estamental, naturaleza de la división del trabajo), realiza la comparación más rica y más fina entre el universo occidental y el hindú en su gran cuadro de religión comparada. Es un milagro de empatía y de imaginación sociológica, toda vez que se trata de un trabajo de segunda mano cuyo punto de vista central lo toma de los desarrollos europeos (17[c]).

Entre los rasgos del sistema de castas, estos autores tienden a acentuar especialmente la separación (salvo Hocart, que por contraste la descuida quizá demasiado). Bouglé, p. ej., supone una "repulsión" que separaría automáticamente unas castas de otras (17[d]). En fin de cuentas, incluso allí donde la intención es tratar la casta como parte de un conjunto, la tendencia a tomar cada casta como una pequeña sociedad que se basta a sí misma no está superada completamente y se la encuentra en el período siguiente.

18. Después de 1945

El período contemporáneo, siguiente a la última guerra, se caracteriza por el predominio del estudio directo, de la observación de grupos reducidos a cargo de antropólogos profesionales. Es un período rico y diverso, aunque todavía no ha producido nada comparable a Bouglé o a Max Weber. Los trabajos son de amplitud e importancia variables; raramente tienen por objeto el sistema de castas, y por lo común se reducen a uno de sus aspectos o a un aspecto conexo de la sociedad. La descripción y la consideración sociológica reemplazan de modo muy general a la especulación sobre los orígenes. Más allá de la diversidad de los trabajos y de las tendencias, es posible aislar un cierto consenso sobre algunos puntos. Se ha visto de un golpe que no era necesario sobreestimar la categoría de "aldea" y se ha criticado la antigua noción de "comunidad aldeana". Se ha insistido mucho sobre el hecho de que cada sistema de castas concreto correspondía verdaderamente en el pasado al territorio de una unidad política limitada o "pequeño reino" *(little kingdom)*. Como veremos (cap. VII), la idea no era desco-

(17[c]) Max Weber: *Hinduismus und Buddhismus*, 1920; sobre clase y casta, véase aquí mismo, Ap. A; sobre la división del trabajo, n. 42.
(17[d]) Bouglé, págs. 25 y sgs., etc.

nocida, pero ha tomado en este período un relieve totalmente nuevo. Dos conceptos, propuestos por el profesor Srinivas, se han utilizado abundamente: el de "casta dominante", entendiéndose por tal la casta que domina la aldea por poseer la tierra, y el de "sanscritización" para designar, ante todo, la tendencia de las inferiores a imitar a los brahmanes con la esperanza de mejorar su *status*.

Los fenómenos modernos—"cambios sociales" y hechos políticos—son estudiados preferentemente. Después de un largo período de subestimación de los cambios, esta preocupación parece desembocar hoy en la necesidad de una comparación más precisa entre la India y el Occidente (cap. XI). A menudo se ha dado de lado en este período a la literatura antigua, e incluso a veces se ha protestado contra la propensión de los anteriores a utilizar los viejos textos sánscritos (18[a]). Es indudable que esto no ha sido hecho irreflexivamente, pero se tiende a exagerar al mismo tiempo la contribución adquirida por la sola observación directa y la distancia entre lo que ella revela y lo que nos dan las fuentes antiguas.

En fin, aunque se ha progresado en la consideración detallada de los diversos aspectos del sistema, no han desaparecido algunos obstáculos. Así, pues, en lo que respecta a la jerarquía (cap. III), y sin contar monografías, Stevenson marca un progreso sobre Blunt, y McKim Marriot un progreso sobre Stevenson (18[b]); pero al mismo tiempo persiste la incomprensión de la jerarquía como tal. Ya se ha indicado la boga general en este período de la teoría de la "estratificación social". Sin duda, representa un progreso en la medida en que insiste sobre las diferencias de rango, pero bloquea también toda comprensión de la jerarquía (Ap. A) y, al mismo tiempo, tiende a poner fuera de la casta sus otros aspectos (división del trabajo, etc.). De igual modo que anteriormente se había reducido a menudo el aspecto religioso del sistema a un epifenómeno, también aquí se nota al menos una tentativa, por parte de los antropólogos, de reducir la jerarquía a las relaciones de poder (K. Gough) (18[c]). El estudio del sistema de división del trabajo en la

(18[a]) Cf. particularmente M. N. SRINIVAS: "Varna and Caste", en *Caste in Moderne India*, págs. 63-69, y *Caste, a Trend Report*, págs. 137-38.

(18[b]) E. A. BLUNT: *Caste System*, 1931 (esta descripción, muy cuidada, ignora la jerarquía al nivel de los principios); H. N. C. STEVENSON: "Status Evaluation", 1954; MCKIM MARRIOT: "Attributional and Interactional Theories of Caste Ranking", 1959.

(18[c]) K. GOUGH (1959): "Criteria of Caste Ranking". En MCKIM MARRIOT: *Caste Ranking*, ciertos determinantes de hecho son estudiados como factores del *desarrollo* del principio jerárquico (véase § 36 y, en general, cap. III).

aldea muestra también una incapacidad para comprender la jerarquía en su plano verdadero. Un adelantado, Wiser, la había descrito detalladamente para una aldea del Norte en 1931; pero, contra toda evidencia, quiso ver en ella una "reciprocidad" en todo igualitaria. Más recientemente, en un trabajo de segunda mano, Beidelman la critica con buen derecho en este punto; pero a su vez, si ve la desigualdad, es para confundirla con la "explotación". Uno y otro no han visto que el sistema asegura a cada uno su subsistencia *proporcionalmente a su "status"* (cap. IV).

Finalmente, la negativa a colocarse en el punto de vista del conjunto y la insistencia, dentro de un universo estructural, en investigar *la* casta como "grupo real", como sustancia o individuo, se perpetúa en determinados autores. Luego veremos plantearse plenamente el problema en Hutton. Recientemente, en un artículo de la Enciclopedia Británica, Stevenson da al problema de Hutton una solución refinada que consiste en considerar la "casta" como un atributo más o menos indefinible de ciertos grupos, es decir, en ponerla en segundo plano (18[d]). Más claramente todavía, para la señora Karvé, el grupo real es el grupo que entraría en una época dada en el sistema y que se reconocería por las costumbres y por los caracteres físicos de sus miembros. Dado que este grupo es del orden de la subcasta, la casta propiamente dicha, identificada por su nombre en la sociedad india, está reducida a ser cualificada de *cluster,* ramo o paquete de "castas" (de subcastas en la terminología ordinaria) (18[e]). El sistema se toma como una simple colección de "blocs" cuya conciliación es despreciada. Este es un caso extremo y excepcional. Más característico del período en su conjunto es el hecho de que la observación directa no acaba con las consideraciones occidentaloides, atomistas, materialistas, behavioristas, que conducen, p. ej., a la confusión entre casta y racismo. Puede esperarse aquí un progreso, en razón a que el período de investigación intensiva está abierto desde hace poco tiempo y todavía no ha dado todos sus frutos.

(18[d]) H. N. C. STEVENSON, art. "Caste" en la *Encyclopædia Britannica,* ed. 1961 (y ya en "Status Evaluation"). Para este autor, la casta no es un grupo real; la casta, por consiguiente, se caracteriza por cierta conciliación de los grupos separados analíticamente por el sociólogo y considerados como reales: grupo endógamo, grupo de comensalidad, etc. Resulta de ello una descripción complicada, en la que el acento se desplaza de las categorías indígenas hacia las del observador, sin esperanza de síntesis.

(18e) I. KARVE: *Hindu Society, An Interpretation* (véase más adelante, § 26.1).

En el conjunto se ve que el inevitable sociocentrismo del primer período se deja sentir en el segundo y no ha desaparecido aún en el tercero. Hemos visto que las principales manifestaciones son: la reducción de lo religioso a lo no-religioso; la tendencia a tomar la parte por el todo, bien *la* casta en lugar del sistema, bien un aspecto (separación o división del trabajo), en vez del conjunto de los aspectos; en fin, y sobre todo en nuestra época, la subestimación, la no consideración, la reducción de la *jerarquía* o la incapacidad de comprenderla. Como se ha podido prever a partir del contraste entre nuestras concepciones y aquellas de que se trata, y como se verá mejor en lo que sigue, aquí está la dificultad imprevista, el obstáculo mayor que se opone a la comprensión del sistema de castas (18[f]).

(18[f]) Sería interesante investigar si el desconocimiento de la jerarquía varía según la procedencia del investigador, olvidándola menos los indios que los americanos, p. ej. Entre los autores recientes, quizá sea Francis L. Hsu quien más ha acentuado la jerarquía en contraste con China y Estados Unidos (*Clan, Caste and Club,* págs. 180 y sgs.).

CAPITULO II

DEL SISTEMA A LA ESTRUCTURA: LO PURO Y LO IMPURO

Ya hemos visto que en el fenómeno que estudiamos corremos el riesgo de proyectar sobre él nuestros propios prejuicios y que necesitamos un método fundado en nuestras relaciones con dicho fenómeno. En cierto sentido, lo que está en juego es el método de la antropología social, si bien su discusión la reduciremos al mínimo indispensable en vista de nuestro objeto particular. Por esta razón, las tres primeras secciones del presente capítulo preceden al enunciado del principio ideológico del sistema, esto es, la oposición de lo puro y lo impuro.

21. Elemento y sistema

¿Cuántas castas hay en la India? ¿Pueden enumerarse algunas castas principales o hacerse el censo de ellas? Sin duda alguna, estas preguntas surgen en el ánimo del lector. No nos proponemos contestarlas aquí, toda vez que, en gran parte, carecen de sentido, como veremos con toda claridad en lo que sigue. Intentaremos en pocas palabras demostrar la razón por la que es así, y veremos que cada sistema de castas concreto estaba más o menos limitado a un área geográfica determinada. Para simplificar, representémonos, pues, a la India como compuesta de un número indefinido de pequeñas circunscripciones territoriales y de otros tantos sistemas de castas concretas fuera de las cuales es imposible el matrimonio. Para tener el número total de castas de la India, ¿será necesario multiplicar el número en castas de un sistema, suponiendo que sea constante, por el número de circunscripciones? ¿Necesitaremos tener en cuenta las semejanzas de una circunscripción con otra y, puesto que hay brahmanes en todas partes, a causa de la jerarquía, decir que existe una "casta" de brahmanes? Esto último equivaldría a ignorar la máxima separación interna de esta categoría (porque es una categoría—*varna*—, no una casta). Lo mismo ocurre con los

intocables del más bajo nivel, cuyas numerosas castas se presentan incluso en una sola circunscripción. También se encuentran barberos en todas partes; pero, aun sin tener en cuenta su aislamiento, el *status* jerárquico del barbero no es exactamente el mismo en el Norte que en el Sur.

Prácticamente, para hacer el censo de las castas tenemos que contentarnos con verlas desde fuera, y así descubriremos que, en un área lingüística dada, existe un elevado, pero no indefinido, número de nombres de castas. Este número puede aumentarse, mas para ello tendríamos que despreciar un aspecto importante, a saber: que, vista desde dentro, la categoría correspondiente a uno de estos nombres se subdivide al menos una vez, y a menudo muchas veces, siendo solo en el interior de cada una de estas subdivisiones donde, p. ej., se da el matrimonio. De hecho, esta subdivisión no tiene fin, ocurriendo que lo que desde lejos parece unificado, sobre el terreno se presenta a su vez separado. Pero, con todo, un cuadro regional de las castas vistas desde fuera no carece de sentido, puesto que, poco más o menos, es así como se ofrece a los que viven en él, desde el punto de vista de las relaciones entre castas diferentes (n. 21°). Pondremos ejemplos de la articulación en castas de la población de una aldea.

La casta que parece unificada al exterior está dividida interiormente. Del modo más general, una casta particular es un grupo complejo, es decir, un conjunto de grupos de diversos órdenes o rangos, en el que diferentes funciones (profesión, endogamia, etc.) se relacionan en diferentes niveles. Finalmente, mucho más que un "grupo" en el sentido corriente, la casta es un "estado de espíritu" que, en diversas situaciones, se manifiesta como emergencia de grupos de diversos órdenes, a los cuales se les da el nombre de "castas". Por este motivo, es preciso no ver el conjunto a partir de la noción de "elemento", pues así la entenderíamos a través del número y la naturaleza de los "elementos" constituyentes, sino a partir de la noción de "sistema", según la cual, determinados principios fijos presiden la ordenación de "elementos" fluidos y fluctuantes.

Para convencerse de lo anterior, bastará con referirnos a uno de los exegetas de la *casta,* J. H. Hutton, quien, después de pasar revista a las definiciones o descripciones propuestas por distintos autores, concluye:

> La verdad es que, en tanto una casta es una unidad social en un sistema social casi orgánico, y suficientemente semejante de un ex-

tremo a otro de la India, la naturaleza de esta unidad es, sin embargo, lo bastante variable como para hacer difícil una definición concisa (21[a]).

La expresión resulta complicada. Sin embargo, la declaración de la dificultad implica la solución, pues si no es posible definir el elemento, hay que definir el sistema que se manifiesta constante, "casi orgánico". Ahora bien: Hutton comprueba el fracaso de una concepción atomista sin intentar suplirla. Es de notar que a este respecto no hace ninguna referencia al *Ensayo,* muy anterior, en el que Bouglé partía del sistema y no del elemento. Por lo demás, en un libro regional del *Census* de 1931, que dirigía a escala nacional Hutton, un autor anónimo escribió exactamente: "Según la ciencia moderna, es imposible comprender o apreciar un elemento de una estructura sin tener en cuenta su función como parte del todo... Nuestro primer deber es, por tanto, considerar el sistema como un todo (21[b])."

Pero ¿qué ha de entenderse por "sistema" de castas? La palabra ofrece dos sentidos diferentes, uno empírico y otro ideológico. Puede hablarse del conjunto de las castas concretas reunidas en un territorio determinado como de un sistema de castas geográficamente circunscrito. Como veremos, existen razones suficientes para pensar que en el pasado el sistema de castas existía realmente bajo la forma de conjuntos concretos yuxtapuestos espacialmente, y correspondiendo cada uno a una pequeña unidad política. Semejante consideración es ciertamente útil, pero desde el punto de vista teórico no es ni suficiente ni primaria. En efecto, estos conjuntos concretos, si los suponemos aislados, son semejantes y descansan en principios comunes. En este sentido se puede hablar del sistema de castas como de una institución panindia. A este nivel, el sistema de castas es, ante todo, un sistema de ideas y valores, un sistema formal, comprensible, racional; un sistema en el sentido intelectual del término. Por lo demás, este aspecto es el que llevaba a ciertos autores anteriores, tal el abate Dubois, a considerar la casta como una creación consciente de legisladores antiguos (21[c]). Nuestra pri-

(21[a]) *Caste in India. Its Nature, Function and Origins,* Cambridge, 1964, págs. 44-45.

(21[b]) "Some thoughts on the Caste System", *Census of India,* 1931, vol. XVIII, United Provinces, parte I, Report, pág. 541, § 2.

(21[c]) Sobre el sistema en sentido empírico, geográficamente circunscrito, cf. p. ej., DAVID G. MANDELBAUM, en *Economic Weekly,* 1959, pág. 145. La diversidad concreta resalta aun si se comparan entre sí vastas regiones de la India. Para hacerse una idea de los conjuntos de castas a esta es-

mera tarea ha de encaminarse a comprender este sistema intelectual, esta ideología.

El inconveniente que ofrece este punto de vista consiste en la excesiva ampliación que hace de la materia de estudio. En efecto: si nos mantenemos en el punto de vista empírico, el sistema se limita a los grupos denominados castas y a las relaciones individuales o colectivas correspondientes, sean interiores a la casta, sean entre miembros de castas diferentes, lo que, por otra parte, puede comprenderse de modo amplio o restringido. Es la razón por la que durante algunos años ha existido una tendencia a dejar al margen de toda consideración la trama de especialización e interdependencia entre castas diferentes, conocida con el nombre de "sistema *jajmāni*", como si constituyese una realidad distinta y no un aspecto del sistema de castas. Ejemplo de ello es Hutton, quien,

---

cala, remitimos a los muy breves cuadros regionales de las poblaciones en Hutton: *Caste*, 1.ª parte.

Los dos sentidos de "sistema" que nosotros distinguimos están yuxtapuestos por F. G. Bailey en la misma frase: "Estos dos hechos son aspectos del sistema de castas [sentido panindio] y cada bloque mismo [se trata de cada jefatura o unidad territorial tradicional] constituía un sistema de castas [sentido empírico]." ("Closed Social Stratification in India", *Archives eur. de Soc.*, IV, 1963, pág. 108.) El mismo autor había protestado enérgicamente contra la idea de la unidad sociológica de la India ("For a Sociology of India?", *Contributions*, III, págs. 88-101). Es verdad que aquí mismo habla *del* sistema en definitiva como tipo común de los sistemas concretos y que prefiere hacer abstracción de la ideología en la definición del sistema (pág. 116). Extraño procedimiento, si se precisa que los indios sienten muy fuertemente que es la ideología lo que los une por encima de todas las diversidades regionales—como nuestro distinguido colega M. N. Srinivas insiste en su monografía sobre los coorgs y otros. Es por lo que, para Bailey, la ideología procede de la "cultura" y por lo que la sociología no se ocupa más que de la "estructura", entiéndase de la morfología social. Esta petición de principio está bastante extendida. En la medida en que se dirige a captar la ciencia de la sociedad, desechando como no pertinentes ideas y valores, solo es posible rechazarla.

Sin embargo, Barth escribió de manera semejante que "si se quiere que el concepto de casta sea útil en el análisis sociológico, es preciso que su definición se base en criterios estructurales y no en rasgos particulares de la filosofía hindú", lo que lleva a Leach a preguntarse si "vale más considerar la casta como un fenómeno cultural o estructural" y a concluir con Barth que es asunto estructural, pero contra el que el sistema indio es estructuralmente *sui generis*. Sin volver por nuestra cuenta sobre la distinción, cuyo sentido parece, por otra parte, variar en el mismo texto de Leach, decimos con él que el sistema de castas es, en efecto, "estructuralmente" diferente, pero añadimos que es también, y no por azar, "culturalmente" diferente. Más adelante (§ 104) mostraremos que el sistema de Swat descrito por Barth está, al contrario de lo que piensa este autor, y como lo presintió Leach, culturalmente influido por el sistema de castas y es estructuralmente diferente (E. R. LEACH, ed.: *Aspects of Caste*, págs. 2-5, etcétera). Respondiendo desde un punto de vista metodológico a la cuestión

a causa, sin duda, de su tendencia atomizante, no dice una palabra sobre el particular (21[d]).

Por el contrario, cuanto más se insiste en el aspecto ideológico, más difícil resultará aislar una esfera especial en el interior de la sociedad de castas en total. Así, p. ej., la idea de la jerarquía, tan importante en lo que se refiere a la casta, no está aislada en ella, sino que penetra la esfera de las relaciones familiares; así, las relaciones entre padre e hijo parecen, en la evolución del derecho hindú, como modeladas por la interdependencia entre superior e inferior de castas diferentes (21e). Para la exposición tenemos que trazar un límite arbitrario y rechazar los hechos de este género —entiéndase lo que en el sistema de ideas relativo a las castas las desborda—en lo que llamaremos las implicaciones y concomitancias del sistema, las más importantes de las cuales indicaremos más adelante (cap. IX).

22. Lugar de la ideología

Hemos dicho que nuestro principal objeto era un sistema de ideas y valores. De paso, hemos reconocido también, en el territorio o en la localidad, el ejemplo de un factor que, aunque no figure directamente en la ideología, interviene al nivel de las manifestaciones concretas del sistema de castas. Conviene aclarar esta dualidad. Ante todo, ha de tenerse en cuenta que ambos aspectos los comprendemos de modo diferente, de suerte que la distinción entre ellos expresa nuestra posición en relación con el

---

propuesta por Leach, diremos que la sedicente cuestión "estructural", es decir, la teoría de la casta como forma de estratificación social, tiene precisamente el inconveniente que Bailey atribuye (*Arch. eur. de Soc.*, pág. 116) a la definición de la casta por la religión: ella supone el descubrimiento de la casta terminada y detiene la investigación fundamental; al contrario, el progreso de la comprensión—y, en consecuencia, de la comparación—exige que la ideología sea tomada en consideración; quisiéramos que los resultados de este trabajo aclararan esta perspectiva.

(21[d]) La ausencia o la subestimación del *jajmāni* (se designe así o de otro modo) es sorprendente en trabajos como Stevenson: "Status Evaluation", 1954; Srinivas: *Coorgs*, 1952, y Bailey: *Castes and the Economic Frontier*, 1957.

(21[e]) Sobre la jerarquía en el parentesco, véanse § 53 y sgs. Después de un desarrollo histórico que terminó reduciendo de tal modo la *patria potestas*, la interdependencia del padre y del hijo en la familia indivisa hindú se evidencia en la doctrina dominante en la época moderna, la de la Mitakshara (cf. "La noción de *sapinda* en la India antigua", próximo a publicarse).

objeto. En efecto: por una parte está la teoría indígena, la cual nos permite nombrar las cosas por su nombre; así, pues, cuando hablamos de casta, expresamos más o menos un concepto indígena (*jāt, jāti,* palabra de raíz indoeuropea que probablemente encontraremos en todas partes); pero si, por el contrario, hablamos de "estratificación social", introducimos juicios arbitrarios (es decir: 1.°, que casta y clase social son fenómenos de la misma naturaleza; 2.°, que la jerarquía es incomprensible; 3.°, que en el sistema indio la separación y la interdependencia de los grupos se subordinan a esta especie de jerarquía oscura y afrentosa) (22ª). Por otra parte, si nosotros llegamos a percibir en los hechos una dimensión distinta a la que la conciencia indígena mantiene, ello se debe a la comparación, y en primer lugar a la comparación implícita e inevitable con nuestra propia sociedad. La cosa debe quedar completamente clara.

Por consiguiente, necesitamos proceder en dos tiempos: lo primero que hemos de hacer es ir a la escuela de los hindúes, tanto a los hindúes de hoy como a los del pasado, a fin de ver las cosas como ellos. Ahora bien: dado que ellos las ven muy sistemáticamente, nos resulta posible, aunque difícil, separar el principio de su visión. Y comprenderemos además que han realizado un gran esfuerzo para nosotros. Unos ocho siglos antes de Cristo, la tradición había ya distinguido de modo absoluto entre *status* jerárquico y poder, lo que constituye un punto cardinal que la investigación moderna no ha sabido separar por sus propios medios. Sin embargo, es verdad que nos permitiremos en algunos puntos completar y sistematizar la teoría indígena u ortógena de las castas—no sin recurrir a título secundario a los aspectos empíricos—partiendo del postulado de que los hombres en sociedad piensan de modo coherente, racional, sobre todo en una materia tan importante, y que es posible restituir el principio simple de su pensamiento. De otras modificaciones somos plenamente responsables, de acuerdo con lo que la gente piensa y cree. Por lo demás, nada nuevo hay en ello, pues es lo que el etnólogo o antropólogo social ha procurado siempre hacer. No hay más, sino que el itinerario se ha hecho más largo y complicado, pero también más seguro, en razón a

(22ª) Comprobamos sobre la marcha la exactitud de una observación de Leach: el acento puesto sobre la "estratificación social" oscurece también los aspectos no jerárquicos y prejuzga finalmente la naturaleza del fenómeno: "the tendency to stress the "status group" component of caste prejudges the whole question as to what is the essential sociological nature of the Indian phenomenon" (*Aspects of Caste,* pág. 1).

que nos ocupamos con una grande y antigua civilización. Solo recientemente en este lento viaje las generalizaciones prematuras de la sociología en el sentido restringido del término han venido a proponer reducciones especiosas.

Pero la ideología no es todo. La realidad es que la observación de un conjunto local cualquiera muestra una vida social que, aunque se oriente de modo decisivo de acuerdo con la ideología, la desborda ampliamente al propio tiempo, planteándose así el problema fundamental de estos estudios en general. Por lo común se ha recurrido a múltiples soluciones; bastante a menudo se sacrifica actualmente la ideología al aspecto empírico, pero también se puede hacer lo contrario, cuando no oponerlos absolutamente (22[b]). De ello veremos algunos ejemplos. Observemos de pasada el hecho universal de que si se refleja única y exclusivamente lo dado, el sistema de las ideas y de los valores deja de ser capaz de orientar la acción, deja de ser él mismo (§ 7). En nuestro caso, en todo conjunto concreto encontraremos actuando el principio formal, pero encontraremos también algo distinto, una materia prima que el principio formal ordena y unifica lógicamente, pero de la cual no da razón inmediatamente en todas las circunstancias y para nosotros. Aquí es donde se sitúa el equivalente de lo que llamamos relaciones de fuerzas, fenómenos económicos y políticos, poder, territorio, pro-

(22[b]) Un autor sin experiencia directa pretende plantear la cuestión en algunas páginas: EDW. W. PCHLMAN: "Evidence of disparity between the Hindu practice of caste and the ideal type", *Am. Soc. Rev.*, 116 (1951), págs. 375-79. David Pocock y yo mismo, como coautores de las *Contributions*, I, hemos sido acusados por F. G. Bailey de reducir todo a la ideología (*Contributions*, III, págs. 88 y sgs.; nuestra respuesta, IV, págs. 82 y sgs.). En el artículo ya citado (*Archives eur. de Soc.*, IV-1), el crítico se expresa en forma más matizada, pero su manera de proceder no anima apenas la discusión. Utiliza de dos modos la parte de nuestras *Contributions*, II, consagrada a Bouglé. En las páginas 109-10 hace suya, pura y simplemente, la definición de Bouglé a título preliminar: "I have broadly classified caste activities under the headings of segregation, interdependence, hierarchy." La fuente de esta definición no se indica, ni se pronuncia el nombre de Bouglé. Un poco más adelante, en las págs. 114-16, Bailey nos atribuye una "definición de la casta mediante la religión". Para ello extrae un determinado número de citas (la última de las cuales pertenece a Bouglé), que deben parecer al lector constituir una "definición" bastante desafortunada. Es que el crítico se ha olvidado de decir que las ha sacado de un "resumen comentado" de Bouglé (*Contributions*, II, páginas 31-44), cuya intención era contribuir a dar a conocer la teoría de este autor ampliándola algo. El crítico bien desea reconocer cierta coherencia a nuestra visión de lo puro y de lo impuro, pero añade que "it is a hindrance in that if obscures the political and economic tasks performed by the Indian system of social stratification". Ahora bien: ocu-

piedad, etc. Estos datos, que sabemos restituir gracias a las nociones que tenemos de ellos según nuestra ideología, pudiéramos llamarlos las concomitancias (comparativas) del sistema ideológico. Algunos autores los estudian preferentemente, sin darse cuenta de que la devaluación de que son objeto en el caso presente los altera profundamente. Estos fenómenos, de los que el especialista imbuido de la ideología moderna lo espera todo, están aquí ahogados en la tela metálica de una ideología opuesta. Acantonarse en ella es, aplicando una imagen local, encerrarse en la casta inferior. Es necesario, a nuestro juicio, volverlos a poner en su lugar, relacionarlos con la ideología que comportan de hecho, entendiéndose que *solamente en relación con la totalidad así reconstituida adquirirá la ideología su sentido sociológico auténtico.*

No hay duda de que en este sentido los estudios no están muy avanzados, por lo cual no podemos esperar llegar muy lejos, pero al menos el método no ofrece duda. Tomado en conjunto, nuestro objeto se nos aparece un poco a modo de un iceberg; solo una parte, la más fácil de describir, surge a la luz de la conciencia, solidaria de otra más oscura, pero cuya presencia sabemos detectar. El fenómeno observado tiene dos componentes, uno ideológico y otro residual, que, sin prejuicio ontológico, llamamos residual por el modo como se evidencia. Lo que pasa en el plano de la observación O, una vez trasladado a un primer plano de referencia, el plano de la ideología, I, evidencia otro componente situado en el plano residual R ($o=i+r$). De la observación y de la ideología deducimos por "sustracción" el componente residual empírico de cada fenómeno observado. Ni que decir tiene que el error nos acecha en esta clase de operación; muy particularmente corremos el riesgo de equivocarnos en la aplicación de la ideología a una situación particular, sobre todo al comienzo y si superestimamos nuestra comprensión del sistema. Afortunadamente, los diferentes fenómenos o vectores no son independientes unos de otros, y veremos

rre que el comentario de Bouglé iba inmediatamente seguido de un ensayo sobre Hocart titulado precisamente "A. M. Hocart, or Religion and Power". En suma, quizá bajo la influencia de los lógicos positivistas, Bailey sigue su camino solo; parece incluso indiferente a la continuidad entre sus publicaciones sucesivas. Anteriormente exigía que una definición de la casta abarcase el racismo de EE. UU. o de Africa del Sur (*Contributions*, III, pág. 97), pero esta vez no solo encuentra una tal definición insuficiente (pág. 113), sino que pide que las modernas asociaciones indias de "castas" sean designadas científicamente con otro nombre (más adelante, § 115). Se estará de acuerdo, pero ¿no implica esto *a fortiori* que en América se trata de una cosa totalmente distinta de las castas?

poco a poco desprenderse los primeros trazos de una ley general de las relaciones de *I* y de *R* en el sistema (22°).

Solo queda decir unas palabras acerca de la exposición. Sería fastidioso describir primeramente la ideología después de volver a tomar a continuación cada punto en el plano de la observación. Aunque el plano *R*, o no ideológico, no sea tratado directamente más que a partir del capítulo VII ("Poder y territorios"), se desprenderá con medida el componente correspondiente en el tratamiento de los aspectos propiamente ideológicos. Así, p. ej., en lo que concierne a la jerarquía (cap. III), comenzaremos por la ideología, para considerar a continuación el dato observado y evidenciar así el componente residual.

No hay necesidad de repetir que si los aspectos llamados político-económicos se relegan de este modo a un segundo término en relación con la ideología de la casta, ello es el resultado no de un prejuicio cualquiera, sino únicamente de la necesidad de dar una imagen fiel del sistema tal como él se nos presenta. No es imposible, aunque se conciba difícilmente en la actualidad, que en el porvenir se llegue a mostrar que los aspectos político-económicos son en realidad fundamentales y la ideología secundaria. Simplemente, no estamos aquí. Se trata de momentos de una descripción comprensiva en el doble sentido de "inteligible" y de "conjunto".

23. La noción de estructura

Partiendo de nuestra imagen corriente de la jerarquía, nos figuramos en primer lugar el sistema de castas, o un conjunto determinado de castas, como un orden lineal que va de lo más alto a lo más bajo; un orden transitivo y no cíclico en el que cada casta es inferior a las que la preceden y superior a las que la siguen y todas están comprendidas entre dos puntos extremos. Se objetará que la imagen es demasiado simple, pues en la región media

(22°) Se puede objetar que simplificamos hasta lo último una situación compleja. La distinción, en definitiva, es entre aspectos conscientes y aspectos no conscientes, pero es esta una distinción relativa y no absoluta. Esto es verdad; es verdad, p. ej., que los aspectos político-económicos no escapan completamente a la conciencia de los interesados. Son también el objeto de una literatura, la de la *artha*, en verdad bien pobre por lo que toca a la literatura religiosa del *dharma*. Pero, del mismo modo que en la literatura tomada globalmente estos aspectos se subordinan a los aspectos religiosos, también se excluyen prácticamente de la constela-

en particular es con frecuencia muy difícil clasificar absolutamente dos castas dadas una en relación con otra (cf. § 35 y sgs.). Por lo demás, si nos contentáramos con un orden de este género como base fundamental, no nos serviría de gran cosa. Afortunadamente, las cosas cambian si se consideran los *principios* que sirven para clasificar más o menos perfectamente las castas en un orden. Encontramos, subyacente a este orden, un sistema de oposiciones, una estructura.

La palabra "estructura" se emplea hoy muy amplia y diversamente. Del modo más breve expondremos ahora el sentido estricto en que lo utilizaremos aquí, y al mismo tiempo las consecuencias y las condiciones de su empleo. La introducción en antropología del concepto estricto de estructura la debemos a Claude Lévi-Strauss. Viene de la fonología y, desde el punto de vista que nos interesa, es necesario también relacionarlo con la *Gestalttheorie* o teoría de la forma y con la fenomenología (23ª). La dificultad que presenta en la consideración de los sistemas en antropología es bastante semejante a la que Luis de Broglie señalaba no hace mucho tiempo:

> (en física cuántica) ...la individualidad de los corpúsculos elementales es tanto más débil cuanto mayor es su participación en la interacción. Como, de una parte, no hay un corpúsculo completamente aislado, y como, de otra, el enlace de los corpúsculos en un sistema no es prácticamente nunca bastante completo como para no dejar subsistir algo de su individualidad, se ve que la realidad parece en general intermedia entre el concepto de individualidad autónoma y la de un sistema totalmente fundido.

---

ción de ideas y de valores fuertemente acentuados y ligados entre sí que forman la ideología (si se quiere, la ideología principal y predominante) del sistema social. Ciertamente hay lugar para inexactitudes e insuficiencias en una tal definición del núcleo consciente del sistema; pero, de una parte, la sociología debe ser sensible a este predominio de ciertas representaciones, y de otra, se piensa, en la práctica, distinguir los dos componentes sin arbitrariedad y con fruto.

(23ª) Resumimos: "¿Existe una estructura subyacente en el orden de las castas?", comunicación inédita a la "Association of Social Anthropologists", Londres, enero de 1952. Principales referencias: CL. LEVI-STRAUSS: *Anthropologie Structurale;* N. S. TROUBETZKOY: *Principles de Phonologie;* WOLFGANG KOEHLER: *Gestaltpsycology;* KURT GOLDSTEIN: *Der Aufbau des Organismus;* M. MERLEAU-PONTY: *Structure du Comportement.* La cita de Luis de Broglie está sacada de *Continu et Discontinu en Physique moderne,* 1941, pág. 116.

Nuestra concepción de la "estructura" es diferente, entre otras, de la de Radcliffe-Brown, quien definía la "estructura social" como el conjunto de las relaciones existentes en una sociedad dada entre los "seres humanos individuales" que, según él, la componen (*Structure and Function in Primitive Society,* 1952, págs. 180, 190, 194. Radcliffe-Brown recurrió espontáneamente a la metáfora organicista, siendo los individuos, por lo que se

La solución, en nuestro campo, consiste en evitar la mezcla y hablar uno u otro de los lenguajes. Esto es posible porque uno se adapta bastante bien a la mentalidad moderna, y el otro a la mentalidad que yo llamaría tradicional, en razón a que domina en las sociedades que han precedido a la nuestra. O bien se concibe un sistema como formado de objetos que tienen cada uno su ser propio y obran unos sobre otros a causa de este ser propio y de una ley de interacción determinada; p. ej., los cuerpos físicos tienen cada uno su masa propia y obran los unos sobre los otros en una medida determinada por esta masa y su posición relativa. Esta manera de pensar, que separa el ser individual y la relación, es principalmente moderna. La encontraremos sin duda en otras partes, pero es moderna en su pleno desarrollo y su exclusión de la siguiente. O bien, por el contrario, podemos hacer abstracción de los "elementos" en sí mismos, de los que el sistema parece estar compuesto, y no considerarlos más que como la resultante del tejido de relaciones que constituirán entonces el sistema. Un fonema no tiene más que los caracteres que lo oponen a otros fonemas, no es otra cosa que lo distinto de los otros, y gracias a esto significa algo. Hablaremos de estructura exclusivamente en este caso, cuando la interdependencia de los elementos de un sistema es tan estrecha que desaparecen sin residuo una vez hecho el inventario de las relaciones entre ellos, es decir, que se trata de un sistema de relaciones en definitiva y no de un sistema de elementos. El paso de una mentalidad o de un espíritu a otro, del mundo de la estructura al mundo de la sustancia es, sin duda, el mayor problema de la comparación de las sociedades. Aquí mismo, tenemos la posibilidad de encontrarnos ante un universo que es en alto grado estructural. Debemos reflexionar sobre esto un momento, toda vez que es la primera razón de la dificultad que tenemos para comprender el mundo de la casta. Desde que oímos hablar de grupos humanos que ásperamente se distinguen, se separan, se aíslan unos de otros, nos creemos ya enterados: muy bien, pensamos, conocemos el asunto, poco más o menos es lo que hacemos en

---

refiere al todo social, como las células de un organismo en los que la vida marca la integración (*ibíd.*, págs. 178-79, etc.), siendo el "todo algo que vive, que "funciona". Es verdad que para Radcliffe-Brown la noción de "función" corresponde a la fisiología del sistema global, y la noción de "estructura" a su morfología. Sin embargo, al mismo tiempo, la noción de "estructura" debe cubrir todo el intervalo que separa a los individuos del todo social en tanto que entidad funcionante, por cuya razón queda muy imprecisa.

tanto que individuos; estas castas se parecen a nuestras preciosas personas modernas; que pequeñas sociedades encerradas en sí mismas y yuxtapuestas como nosotros nos yuxtaponemos a nuestros semejantes en las sociedades modernas... Pues bien: nada más falso que esto. La casta se aísla, pero sometiéndose al conjunto, como un brazo que no quisiera unir sus células a las del estómago. Ya lo veremos mejor en lo que sigue, y cómo en una gran medida es la jerarquía lo que preside la separación. Por el momento, digamos solamente que mientras en nosotros la referencia fundamental es el elemento, aquí es el conjunto.

Por lo demás, esta introducción de la idea de estructura es en la antropología social y en sociología el suceso capital de nuestro tiempo. La boga misma del término en sus acepciones más vulgares lo testimonia a su manera, pues quiere decir que en una época, en un pensamiento cuyo problema esencial consiste en recuperar, tras un largo período dominado por una exigencia atomizante, el sentido de los conjuntos o sistemas, ella proporciona la única forma lógica hoy disponible a este fin. La convergencia con los procedimientos electrónicos y con las matemáticas modernas que hemos desconocido durante mucho tiempo a causa de una enseñanza pública retardataria no se debe al azar. En antropología social incluso, la resonancia única de la monografía de Evans-Pritchard sobre los *nuer,* aparecida en 1939, testifica en el mismo sentido (23[b]). A mi entender, es debido al descubrimiento independiente de la noción y a su revelación en un medio profesional saturado de empirismo por un analista profundo y prudente, y además nutrido de sociología francesa. Si el descubrimiento de Evans-Pritchard posee un valor particular en tanto que desarrollo independiente salido—hasta donde sabemos—del análisis único de los sistemas político y de linaje de los *nuer,* su noción de estructura es a primera vista más li-

(23[b]) E. E. EVANS-PRITCHARD: *The Nuer,* Oxford, 1940, págs. 136-37: "Un hombre es miembro de un grupo político en virtud del hecho de no ser miembro de otros grupos de la misma especie. Pero un hombre no se considera como miembro de este grupo en tanto que es miembro de un segmento de este grupo, segmento exterior y opuesto a otros segmentos del mismo grupo."

Son varios los trabajos ingleses que no citan esta obra bajo alguna relación. Indudablemente, puede encontrarse en ellas razones distintas a la indicada aquí. Es de notar que el empirismo inglés ha reaccionado, en el interior mismo de la teoría de los parentescos y en las obras directamente inspiradas en los *nuer,* acentuando menos la segmentación que el carácter *corporate* de los grupos. Entiéndase el hecho de que estos grupos forman una persona moral, son *solidarios* en virtud de intereses comunes a todos sus miembros.

mitada y menos radical que la que Lévi-Strauss tomó de otras disciplinas. En él, efectivamente, se trata de la no-sustancialidad, de la relatividad de los diversos órdenes de agrupamientos, o de distinciones, en relación con las situaciones en que son vistos en acción. Sin duda alguna, una lectura atenta muestra que Evans-Pritchard ha separado perfectamente por su cuenta el principio estructural de la oposición diferencial-conceptual, pero expresándola casi siempre en el lenguaje de la oposición de hecho, del conflicto. En este sentido, su "estructura" aparece generalmente ligada a circunstancias empíricas. En una determinada situación, el grupo A y el grupo B se oponen entre sí solidariamente cada uno de ellos. En otra situación vemos frente a frente A_1 y A_2, *segmentos* de A hasta este momento indiferenciados. Y así sucesivamente... No he mencionado esta teoría únicamente desde el punto de vista histórico, y para llamar la atención sobre el progreso que representa estudiar las formas conceptuales en las diversas situaciones sociales en que se imponen, sino también por una razón práctica; es decir, porque introduce directamente la noción de *segmentación* a la que hemos de recurrir. En el sistema de castas, de igual modo que en el sistema político de los nuer, los grupos que aparecen—o desaparecen—dependen de la situación en que se encuentran. Unas veces nos referimos a una casta opuesta (real o idealmente) a otra; otras veces veremos la misma casta *segmentarse* en subcastas, etc. De aquí que tengamos que emplear las palabras segmento y segmentación únicamente para designar la división o subdivisión de un grupo en *múltiples grupos de igual naturaleza aunque de rango menor* (23°). La segmentación es un aspecto de la estructura por oposición a la sustancia. Sustancialmente, lo reduciremos todo a un plano único de consideración: el hombre individual, o la nación, o la casta. Estructuralmente, la casta aparece en algunas situaciones y desaparece en otras en beneficio de entidades mayores o menores. No existe aquí, como ocurre en nuestro universo individual, ningún nivel privilegiado. En particular, veremos que las diversas propiedades de la casta se vinculan a niveles diferentes del fenómeno.

(23°) Diremos, p. ej., que una casta *se segmenta* en subcastas, pero si se presenta el caso de que ella *se divide* en clanes; es decir, más exactamente, que puede considerársela como formada por la reunión de grupos de naturaleza diferente llamados clanes. No hablaremos de segmentación desde el punto de vista territorial, aunque el territorio pueda ser un atributo de los segmentos.

24. La oposición fundamental

Volvamos de nuevo a las castas. Se trata de momento del sistema formal. En primer lugar, intentaremos descubrir en él los principios, y a continuación referir el sistema a una estructura. Si no podemos partir de Hutton, podemos partir de Hegel, que, desde 1830, llegó más lejos que ninguno de los autores posteriores. Hegel ve el principio del sistema en la *diferencia* abstracta (en efecto, *jāti,* casta, es también la especie en el sentido botánico o zoológico). A decir verdad, parece que comienza relacionando la casta con el individuo moderno, según la manera que hemos criticado, pero muy pronto nos damos cuenta de que refiere esta "diferencia" al conjunto y a la jerarquía, es decir, que se trata de una diferenciación de las funciones, que no puede proceder del exterior, y que culmina en lo universal (24[a]).

Lo que Bouglé, más cerca de nosotros, dice viene a ser lo mismo, aunque su lenguaje es más exacto. El *Ensayo* de Bouglé, publicado a comienzos de siglo, sigue siendo actual. La obra no tuvo la resonancia que merece por dos razones. En primer lugar, estaba escrita en francés, lengua que pocos indios leen, lo que no ocurre con el inglés que es, por razones obvias, la lengua principal de estos estudios (24[b]). En segundo lugar, la obra se adelantaba a las ideas contemporáneas, se apartaba de la tendencia empirista y materialista que predominaba en este tipo de investigaciones, y se consideraba como un producto del intelectualismo francés, cuyo autor no tenía ningún conocimiento directo de la India. Efectivamente,

---

(24[a]) Hegel: *Philosophie de l'Histoire,* trad. Gibelin, ed. 1946, páginas 133-36: "En China predominaba la igualdad de todos los individuos... El más próximo progreso condujo a la manifestación de la diferenciación... Estas diferencias son las castas. En todo Estado racional existen diferencias que deben brillar... Pero en la India... las diferencias que se presentan son únicamente las de las ocupaciones, de las castas... La primera y esencial función es la que tiene por objeto lo que es completamente general y de lo cual el hombre tiene inmediata conciencia en la religión, después en la ciencia... La primera casta será, pues, la que produce y manifiesta lo divino, la casta de los brahmanes...

"...es esencial que una casta presupone la otra y que la formación de las castas resulte únicamente, de una manera general, de la vida en común... No pueden constituirse clases por el exterior..., es de dentro de donde vienen y no de fuera..."

(24[b]) Célestin Bouglé: "Essai sur le régime des castes", *Année sociologique,* F. IV, 1900, complementado en un volumen (*Essais...*), París, 1908; 2.ª ed., 1927. Trad. de la Introducción y resumen comentado (en inglés) en *Contributions,* II, 1958.

era una obra de segunda mano, pero escrita por un sociólogo de la escuela de Durkheim que había consagrado su tesis a las ideas igualitarias, y que deseaba reducir las cosas a sus principios, sin dar de lado a nada esencial. Así, el *Ensayo* de Bouglé nos proporciona, como ya hemos dicho, la mejor definición inicial. Según él, el sistema de castas está constituido por grupos hereditarios (las castas, salvo para el aspecto segmentario que le encontraremos) que se distinguen y relacionan entre sí de tres maneras:

1.ª por una gradación de *status* o jerarquías;

2.ª por reglas particulares que tratan de asegurar su separación;

3.ª por una división del trabajo y la interdependencia que resulta de ello (24°).

Bouglé tiende a veces a separar uno de otro estos tres aspectos. Ahora bien: es evidente que todo esto se da en conjunto y que la separación de los tres aspectos es una distinción analítica que introduce el observador. Por lo demás, Bouglé mismo lo reconoce en algunos pasajes de su libro. Los tres "principios" descansan en una concepción fundamental, reduciéndose a un único y verdadero principio, a saber: la oposición entre lo puro y lo impuro. Esta oposición subtiende la jerarquía, que es superioridad de lo puro sobre lo impuro, y subtiende la separación porque es necesario mantener separados lo puro y lo impuro, y la división del trabajo porque las ocupaciones puras e impuras deben estar de igual modo separadas. *El conjunto se funda en la coexistencia necesaria y jerarquizada de los dos opuestos.* Se hablaría de una oposición "sinté-

(24°) Observemos que los tres principios fundamentales de Bouglé no tienen un carácter idéntico y no se sitúan completamente al mismo nivel: la jerarquía ordena las castas en su conjunto, es la referencia ideológica al conjunto; la separación, indiscutiblemente ideológica y normativa también, parece a primera vista, si se toma separadamente, aislar, por el contrario, cada grupo del conjunto; en fin, la división del trabajo, aislando también en principio cada casta en su función, parece ideológicamente ligarse a la separación, y es sobre todo al nivel de la observación, de lo empírico, donde la interdependencia, la orientación hacia el conjunto, se manifiesta clara. En otros términos, la interdependencia de las castas es menos consciente que su separación y jerarquía. Indudablemente, es lo que explica que algunos autores, paradójicamente autores empiristas, hayan a veces tratado este rasgo como más o menos externo, como más bien concomitante que componente del sistema. Pero es bastante evidente que el vínculo es estrecho entre jerarquía e interdependencia, un poco a manera de dos caras, una más consciente que otra, de la referencia al conjunto. Estas diferencias entre los tres principios destacados por Bouglé pueden hacer comprender por qué a veces ha razonado como si se tratase de tres rasgos independientes.

tica *a priori*" que no tendría ningún provecho profundo en atomizar en elementos simples para complacer a nuestra lógica, que en todo caso no sería necesario analizar sin recomponerla luego.

El hecho es de una importancia extrema, toda vez que nos conduce inmediatamente a un universo puramente estructural, puesto que el todo domina las partes y es concebido del modo más riguroso como fundado en una oposición. No hay por lo demás otro modo de definir un todo en tanto que distinto de una simple colección, y si lo hemos olvidado para una gran parte, es que en lo esencial hemos reemplazado en nuestra civilización la referencia al todo por la referencia a lo simple, a lo independiente, a lo que se basta a sí mismo, es decir, al individuo o a la sustancia. Este es el hecho que nos permitirá comprender la institución, haciéndola pasar del rango de una curiosidad de anticuario al de una forma de la humanidad. Esta es propiamente la idea de la casta.

Pero este punto está muy lejos de ser admitido. Antes de aclarar un poco, en la sección siguiente, la naturaleza de lo puro y de lo impuro, consideraremos brevemente las dudas y las objeciones de los especialistas a los que nuestro lector naturalmente se siente inclinado a adherirse. Ante todo, conviene saber que no inventamos nada, es decir, que la preocupación de lo puro y de lo impuro es una constante en la vida hindú, como luego veremos. Los observadores, cualesquiera que sean sus tendencias, se ven obligados a reconocerlo. Lo único que pueden hacer hoy es minimizar el hecho, por ejemplo, atribuyéndolo a la "cultura" considerada como un aditamento más o menos gratuito de la sociedad (n. 21[c]). Esto concuerda con un prejuicio general contra la ideología. Un maestro de sánscrito, Luis Renou, escribía hace poco sucintamente que la noción de impureza "está a la base, teóricamente al menos, de la institución de las castas". Hutton dice en alguna parte que una teoría religiosa puede ayudarnos a comprender la casta, pero no a dar cuenta de su existencia a lo largo de la Historia. Parece que esto implica necesariamente el tener que recurrir a factores económicos (24[d]). Esta particular actitud, aunque muy extendida hoy, no traduce apenas otra cosa que el escepticismo del hombre moderno en cuanto a la función de la religión en la vida social, *pace* Hegel,

(24[d]) LOUIS RENOU: *L'Hinduisme*, 1951, pág. 79: HUTTON, informe de Hocart, *Man*, 1951, núm. 235 (mi traducción; nótese que los ingleses dicen a menudo "ritual" por "religioso", "pureza ritual" por lo que se llama aquí simplemente "pureza"): "Pero esta teoría ritual sola no explica la casta tal como la vemos en la sociedad india durante el último o los dos últimos milenios, aunque puede ayudarnos mucho para comprenderla." La

Durkheim y Max Weber, y toda la etnología. Por lo demás, y justamente por ser tan general la preocupación causal, nos vemos obligados a afirmar con toda claridad que solo pretendemos que la oposición puro-impuro "funde" la sociedad en el sentido intelectual del término, es decir, que la sociedad de castas aparece coherente y racional a quienes viven en ella por referencia implícita a dicha oposición. Así, pues, se trata, a nuestro entender, de un hecho capital y nada más.

Aparte de esto, podemos desde este momento admitir aquí algunas objeciones precisas, entre las cuales hemos de considerar dos muy particularmente. Según la primera, la distinción puro-impuro no explica todas las distinciones o segmentaciones de casta. Para Hsu, los criterios de ordenación en categorías varían de una región a otra, existiendo, por tanto, otros criterios distintos de la pureza (24e); según Hsu y Béteille, la pureza relativa no explica la subdivisión territorial de las castas. Por lo que respecta al primer punto, demostraremos a continuación que todos los *criterios* propiamente dichos se reducen a la oposición fundamental, si bien se hallarán también, junto a estos criterios y en el plano de la observación, factores que vendrán a alterar o a complicar la gradación de los *status*

---

consecuencia sobrentiende un factor explicativo: las "consideraciones de ventaja personal".

La evolución en torno a la cuestión de un autor tan poco interesado por la religión como Bailey (véase anteriormente, n. 22[b]) prueba cuánto estas nociones que el Occidente minimiza son importantes para un hombre del país. Le obligan a reconocer el fundamento de la "teoría religiosa" de la casta, aunque declarando su preferencia por la teoría de la "estratificación social".

(24[e]) Las críticas se refieren al "resumen comentado" de Bouglé por Dumont Pocock en *Contributions,* II, 1958, que Francis L. K. Hsu discute largamente en su amplia comparación de las sociedades indias, china y de Estados Unidos (*Caste, Clan and Club,* Princeton, 1963, págs. 128-33). La presente exposición, más explícita y más completa, debe responder por sí misma a las objeciones de Hsu, de las que solo hemos señalado las más importantes. He aquí otra: según este autor, la explicación sería demasiado amplia, pues la oposición de lo puro y lo impuro se encontrará en otras partes, sin que se derive de ello un sistema del tipo del indio. Responderemos: 1.°, que aunque tal fuese el caso, únicamente resultaría de ello que nuestro análisis era falso en la medida en que nos hemos preocupado solo, ampliando algo el análisis de Bouglé, de hacer derivar de un principio único la *teoría* india de las castas; es decir, que el mismo principio fue aplicado indistintamente aquí y allá; 2.°, en realidad, ya lo veremos en lo que sigue, la afirmación de Hsu no parece verificada, pues allí donde, fuera de la India, la oposición de lo puro y lo impuro existe de alguna manera, no es aplicada nunca a la sociedad en su conjunto. Pensamos aclarar algo el cómo y el porqué de este desarrollo indio (cf. § 25.3 y, sobre todo, 32).

y la segmentación. Estos factores, extraños a la ideología, pero prácticamente activos, los aclararemos, como hemos dicho, mediante la confrontación de la observación y la ideología. De este modo uno de estos factores hemos podido encontrarlo en el aislamiento de pequeñas unidades territoriales, cada una de las cuales sirve de cuadro real o *de hecho* al despliegue del sistema ideológico —un estado de cosas que ha debido de existir en el pasado—, lo cual nos lleva al segundo punto. En el estado actual, nos encontramos dentro de una casta dada, en presencia de subdivisiones de naturaleza territorial, inexplicables, como dice Béteille, partiendo del criterio de pureza relativa (24[f]). Pero es preciso no confundirse en esto, es decir, que es necesario tener presente que no pretendemos en absoluto hacer de la oposición fundamental la *causa* de todas las distinciones de casta, sino únicamente su *forma;* nos parecería muy extraño que, donde dos subdivisiones territoriales de una casta brahmánica se manifiesten en una misma localidad, alguien entendiese que una de ellas no es superior a la otra; lo único que pudiera ocurrir cuando más es que cada una se considere superior. La exigencia jerárquica es tan apremiante que expresa en un lenguaje único fenómenos que el observador puede distinguir, p. ej., vinculándolos a "causas" diferentes. Este hecho, que es esencial, quedará aclarado sobre la marcha. La cuestión es constantemente la de la relación entre aspectos ideológicos y aspectos empíricos. En este caso, la ideología no tiene en cuenta el factor territorial, sino que lo ignora englobándolo. De momento, nos basta con hacer hincapié en que esta relación, lejos de ser un asunto de "pura forma",

(24[f]) La crítica de Béteille es un incidente en otra discusión ("A Note on the Referents of Caste", *Archives eur. de Soc.*, V, 1964, págs. 130-34). Toma el ejemplo de los brahmanes vadama (Smarta) de Madrás y de su segmentación. Aunque no insiste en ello, las distinciones entre "sacerdotes de templos" (*devalaka*, en sánscrito), "sacerdotes de los no-brahmanes" y "brahmanes propietarios" tienen una connotación de *status*. En una localidad determinada, los hay probablemente del mismo modo para las distinciones de secta o entre sectarios y no sectarios. Queda la distinción territorial. O bien una sola clase territorial de estos brahmanes se encuentra en un lugar determinado, y aquí Béteille tiene razón al decir que el *status* no tiene nada que ver con esta subdivisión; es asunto del continente territorial en el interior del cual solamente la jerarquía de lo puro y lo impuro funciona. No hay aquí segmentación propiamente dicha, salvo en el sentido espacial de Bailey, que Béteille y nosotros mismos rechazamos. Pero a partir del momento en que, en una localidad determinada, a causa de movilización espacial y de extensión geográfica quizá recientes, estando representadas dos subdivisiones territoriales, tienden a jerarquizarse, supongo con Béteille que los territorios y los mismos puntos cardinales no tienen *status* relativo. Hoy, lo mismo que en la literatura clásica, lo puro y lo impuro jerarquizan los elementos espaciales.

que nos llevaría a buscar un "contenido", es constitutivo. No vamos a pretender derivar la pureza del territorio.

Hay una segunda objeción, al menos implícita, en las observaciones de Hsu, que es mucho más embarazosa para la teoría. Pudiéramos formularla diciendo que la oposición puro-impuro varía mucho de un grupo a otro para poder encontrarse en ella la razón universal del sistema. En efecto: no solo existen grandes variaciones entre los hindúes, al menos en la intensidad del sentimiento correspondiente (§ 25.6; 35); existen, sobre todo, dos clases de hechos que parecen cruciales: de una parte, una agrupación sectaria como los lingayats, clasificable, según la definición que se adopte, como hindú o como no hindú, puede negar formalmente la impureza; de otra parte, los musulmanes y los cristianos no tienen nada en su religión oficial que no sea opuesto a la noción, y, sin embargo, por lo menos a primera vista, todos ellos están ordenados en castas perfectamente. (Para más detalles, véanse § 93 y 102.3.) Es cierto, por tanto, que la ideología como centro consciente de la casta puede faltar aquí o allá *en el interior del mundo indio*, y la observación de estos casos es del mayor interés para comprender hasta qué punto y en qué condiciones institucionales de este género pueden sobrevivir al debilitamiento o desaparición de su aspecto ideológico. (De hecho, hacen falta trabajos intensivos para aclarar esto.) Es necesario, en suma, distinguir entre la ideología fundamental, presente en la sociedad en general e imprescindible para comprender los sistemas observados, y lo que realmente se encuentra de ideología en cada observación particular. Creemos que puede decirse que la ideología fundamental está incontestablemente muy extendida y potente en la mayoría de los casos concretos, es decir, que no es un producto de la imaginación del investigador, ni un asunto literario o "cultural". Que ella falte en algunos casos extremos y que aparezca debilitada—de manera cada vez mayor en nuestros días—en un gran número de casos, plantea un problema y exige un grado de finura superior al que podemos aquí alcanzar, pero no pone en entredicho el nivel elemental al que de momento tenemos que atenernos.

25. Lo puro y lo impuro

25.1. *Idea general.* Nos proponemos aquí precisar, mediante aproximaciones sucesivas, la naturaleza de la oposición puro-im-

puro (25[a]). En primer lugar, se nos ofrecen, sin duda, dos cuestiones principales. La primera se pregunta por qué esta distinción se aplica a grupos hereditarios. Y después, como consecuencia de ello, y en el caso de que explique el contraste entre brahmanes e intocables, ha de preguntarse si puede también explicar la división de la sociedad en un gran número de grupos, a veces subdivididos al máximo. No vamos a contestar exactamente a estas cuestiones; nos limitaremos a hacer algunas observaciones acerca de ellas. En general, se está conforme en reconocer que la oposición se manifiesta de modo en cierto sentido macroscópico en el contraste entre las dos categorías extremas de los brahmanes, sacerdotes de origen que ocupan el rango supremo en relación con el conjunto de las castas, y de los intocables, servidores muy impuros separados de los poblados propiamente dichos y viviendo en aldehuelas o en barriadas aparte. Los intocables no pueden utilizar el mismo pozo que los otros—salvo complacencias locales en la actualidad—, han tenido prohibido el acceso a los templos hindúes hasta la reforma de Gandhi y padecen otras muchas prohibiciones. (Hay que decir que la situación se ha modificado algo después de la agitación gandhista y que la India independiente ha declarado ilegal la intocabilidad; esta medida es importante, pero no basta para transformar de un día a otro la situación tradicional que aquí nos interesa.) El término "intocable" con que se designa la categoría es más inglés que indígena, y aunque expresa la noción, en el uso corriente los intocables se designan en cada caso principalmente por el nombre de la casta particular a que pertenecen. Para designar la categoría se recurre generalmente a eufemismos, el último de los cuales, introducido por Gandhi, es "harijan", "hijos de Hari", es decir, criaturas de Dios (Vishnú).

Se preguntará: ¿Por qué esta segregación de los intocables? ¿Se supondrá, p. ej., que se debe al olor nauseabundo de las pieles que trabajan ocasionalmente? A menudo se buscan justificaciones higiénicas a las ideas en torno a la impureza. En realidad, aunque en alguna medida la higiene entre en la noción, no puede explicarse por aquella, porque es una noción religiosa. Demostraré en lo que sigue que el origen inmediato de la noción se encuentra

(25[a]) El trabajo moderno más elaborado sobre la cuestión en general es el de H. N. C. STEVENSON "Status Evaluation in the Indian Caste System", *Journ. of the Roy. Anthr. Inst.*, 84, 1954, págs. 45-65. Nos apartaremos de él notablemente en la exposición. Se encontrarán algunos detalles en DUMONT & POCOCK: *Pure and Impure, Constributions,* III (con una crítica de las tesis de Stevenson).

en la impureza temporal que el hindú de buena casta contrae en relación con la vida orgánica. A partir de aquí, veremos que la especialización en tareas impuras—de hecho o de derecho—lo que conduce a atribuir a ciertas categorías de personas una impureza masiva y permanente. La literatura antigua confirmará que impurezas temporales y permanentes son de naturaleza idéntica. Pero es necesario no perder de vista la complementariedad entre puro e impuro, y entre sus exposiciones en grupos sociales. Puede seguirse después, con las múltiples derivaciones de la noción, la multiplicación de los criterios de distinción y atomización del *status* jerárquico entre un gran número de grupos. Se terminará por la mención de algunas variantes e irregularidades y por un esquema de comparación semántica con nuestras propias nociones.

25.2. *Impureza temporal e impureza permanente.* En el mundo es muy corriente considerar que la muerte, el nacimiento y otros sucesos de la vida personal o familiar comportan un peligro que lleva a recluir temporalmente a las personas afectadas, a prohibir el contacto con ellas, etc. Aunque la noción de impureza no esté presente, aunque estas situaciones peligrosas no sean distintas a otras situaciones, se cree, p. ej., en Dobu que no respetar la prohibición acarrearía una enfermedad de la piel; o también que el contacto con los dolientes puede ser dañoso por la misma razón que el contacto con la cabeza del jefe (Polinesia) (25[b]). Ningún rastro de nociones de esta clase está ausente en el cristianismo. Así, p. ej., la Candelaria es la fiesta de la Purificación de la Virgen, y hasta muy recientemente la parida estaba excluida de la iglesia durante cuarenta días, al cabo de los cuales se presentaba con un cirio encendido y era recibida por el sacerdote en el umbral del templo. En cualquier situación en que una noción de impureza se manifieste, el baño es su cura más extendida. En la India, las personas afectadas por este género de incidentes son impuras durante un plazo prescrito, y los mismos indios identifican esta impureza con la de los intocables. Así, el profesor P. V. Kane, el sabio jurista al que debemos la monumental obra *Historia del Dharmashastra,* escribe que los parientes más próximos de un hombre vienen a ser intocables para el más íntimo amigo de ellos durante cierto tiempo, a causa de estos sucesos (*Hist. of Dharmai,* II-1, pág. 170).

(25[b]) Los hechos de este género son muy generales y familiares al etnólogo. Roy Fortune, en una observación verbal, me ha recordado la diferencia con la situación india.

Si comparamos más de cerca lo que ocurre en caso de muerte entre los hindúes y en una tribu cualquiera, vemos antes que nada que entre los hindúes la noción de impureza está separada, es distinta de la noción de daño que corresponde, por otra parte, a lo sagrado en general y no solamente a lo impuro. A continuación vemos otra diferencia, y es que uno se libera del daño de la situación, por una parte, recurriendo a la complementariedad, instantánea y recíproca por definición: yo entierro vuestros muertos, vosotros enterráis los míos. En la India incluso se ve en ocasiones a los parientes por afinidad encargarse de determinadas funciones de esta clase, pero comúnmente las funciones principales se confían a los especialistas. Así, según Hocart, en el sur del país, el barbero es el sacerdote funerario y por este motivo se carga de impureza; el lavandero o la lavandera, en toda la India menos en el país Maratha, se encarga de lavar la ropa sucia por el parto o la menstruación. En este caso, lavandero y barbero son especialistas de la impureza, que por razón de sus funciones tienen que vivir de modo permanente en un estado próximo al que provisionalmente atraviesan las personas a quienes sirven y del cual estas salen gracias, entre otras cosas, a un baño final (en verdad, estos dos especialistas no pertenecen a los intocables propiamente dichos). Está claro, pues, que división del trabajo religioso y atribución permanente a ciertas profesiones de un cierto grado de impureza van unidas en el cuadro de la oposición puro-impuro. De este hecho, no debemos deducir que no se produzca en otra situación divisiones de trabajo de carácter religioso. Esto es lo que Hocart ha demostrado, aunque sin proponérselo, al relacionar el sistema de castas con la especialización de las funciones religiosas en Fiji. En Fiji, de una parte, el sistema se centra en el jefe, en el rey pudiéramos decir, y de otra, lo puro y lo impuro no se distinguen entre sí. En la India, el rey o su equivalente es el principal dispensador de cargos y empleos; pero el brahmán, el sacerdote, le es superior, y correlativamente lo puro y lo impuro se oponen. Antes he aludido para destacarlo ahora que es preciso corregir a Hocart en un punto importante.

Destaquemos aún otras dos diferencias esenciales entre el caso indio y el caso tribual. Por otra parte, el contacto dañoso obra directamente sobre la persona que lo realiza, repercutiendo, por ejemplo, en su salud; entre los hindúes, por el contrario, es una cuestión de impureza, es decir, de descenso de situación social o de peligro de descenso. Son cosas totalmente diferentes, si bien

pudieran encontrarse en la India algunos restos de la primera concepción. Además, en las relaciones humanas entre los superiores (que son sagrados en otra parte y puros en la India) y los inferiores, la razón es inversa: el jefe de tribu es tabú, es decir, peligroso para las gentes del común, mientras que el brahmán es vulnerable a la impureza del inferior.

25.3. *Datos antiguos.* La literatura normativa, literatura del *dharma* o de la ley religiosa, tiene como uno de sus temas principales la purificación *(çuddhi)*, denominándose especialmente *āçauca* la impureza derivada del nacimiento y de la muerte. Según *Hārīta*, la pureza que denomina externa es de tres clases, y se refiere a la familia *(kula)*, los objetos de uso *(artha)* y el cuerpo *(çarīra)*. Por lo que se refiere al cuerpo, se trata en primer lugar de la higiene matinal que culmina en el baño diario. Según Manú, las secreciones o impurezas son doce, entre ellas el excremento, la saliva y el destino inferior reservado a la mano izquierda (en tamul, la "mano de lo sucio"). Los objetos se distinguen por la facilidad mayor o menor con que se purifican (un cacharro de bronce se limpia simplemente, uno de barro se sustituye) y su relativa riqueza; la seda es más pura que el algodón; el oro, más que la plata, el bronce y el cobre. Pero, sobre todo, se ve que los objetos no se ensucian por el simple contacto, sino por el uso que de ellos se hace, por una especie de participación mediante el uso del objeto a la persona. Así, en nuestros días, un vestido o un cacharro nuevos pueden ser recibidos de cualquiera. Quiere decirse que el propio lecho, su mujer, su hijo, su vestido o su cántaro están exentos de suciedad para una persona determinada, pero son impuros para las demás (25[c]).

La impureza familiar es la más importante, y se refiere al na-

(25[c]) He aquí, sin embargo, un caso que contradice lo indicado en el texto. Se trata del país Andhra. Hemos mencionado la costumbre de los mercaderes komatis de pedir que telas tejidas por intocables malas sean purificadas mojándolas antes de ser ofrecidas a clientes no intocables (FISHMAN: *Culture Change*, pág. 140). El autor añade que el hecho favorece en la actualidad las competencias no intocables de estos tejedores.

Solo hemos hablado de paso acerca de la impureza relativa a los objetos. Cf., para más detalles, STEVENSON, *op. cit.* Es verdad que la tradición clasifica de una manera elaborada los seres animados e inanimados, pero para nosotros se trata de una sistematización que tiene su origen en la clasificación de los hombres según el mismo punto de vista (y también, de una parte, en la impureza inmediata u orgánica, y de la otra, en la expresión de los preceptos y usos brahmánicos en el lenguaje de la pureza). Cf., acerca de la teoría de la pureza en Manú, KETKAR: *History of Caste in India*, 1909, I, 116 y sgs. (cf. aquí cap. VI).

cimiento *(sūtaka)* y, sobre todo, a la muerte. El nacimiento no afecta de modo duradero más que a la madre y al recién nacido. La muerte afecta colectivamente a los padres, es decir, que es un asunto social y no material, porque la impureza no afecta esencialmente a las personas que viven en la casa donde alguien muere, sino a los parientes del muerto dondequiera que se hallen. Por lo demás, el efecto varía según el grado del parentesco. Nos daremos cuenta de la fuerza de estas ideas considerando las reformas propuestas por Kane para actuar contra lo que él entiende que son excesos anacrónicos e impropios de nuestra época. Kane sugiere que son suficientes en caso de muerte diez días de duelo y de impureza para el padre, la madre, los hijos, la mujer o el marido y el doliente principal (si no existe algún precedente); tres días para los otros miembros de la familia indivisa, y para los restantes debería bastar un baño, cuando la muerte se conozca antes de pasar un año.

Indiquemos además algunas prescripciones que sirven de testimonio en el mismo sentido: una mujer indispuesta (o impúber) no podía subir a la pira de su marido; debía esperar cuatro días y el baño final (de cualquier manera, se bañaba antes de quemarse viva). Una muerte que se produzca muy poco antes de la celebración de un matrimonio proyectado obliga a anularlo, y de igual modo es posible la anulación por indisposición de la madre. Se ha dicho alguna vez que nadie debe acercarse al fuego ni soplarlo con la boca si está impuro. Un versículo de Manú (II, 27) señala perfectamente la naturaleza de la impureza al decir que "la suciedad de la semilla y de la matriz [es decir, del nacimiento] es borrada para los nacidos dos veces por los sacramentos del embarazo, del nacimiento, de la tonsura y de la iniciación". (Los "nacidos dos veces" son los miembros de las categorías que conocen la iniciación o segundo nacimiento.) Está claro que la impureza corresponde al aspecto orgánico del hombre. Si la religión habla en general en nombre del orden universal por el hecho de ordenar legalmente la impureza, opone de hecho el hombre religioso y social a la naturaleza, sin tener conciencia de ello bajo esta forma.

Ha de notarse que determinadas funciones o profesiones implican, a juicio de algunos autores, ausencia de impureza o purificación inmediata (*sadyah,* "el mismo día"). Así, el rey no es impuro nunca, porque no es necesario reducirlo a la ociosidad, ni siquiera temporalmente; de igual modo, el estudiante brahmánico no es afectado sino por la muerte de parientes muy próximos. Lo mismo pasa con los sacerdotes encargados de celebrar un rito, y a veces

con trabajadores muy humildes, en proporción indudablemente a la tarea que realizan. El caso del rey es chocante. En esto, los indios dan muestras de realismo, mientras que, como se dice, los funcionarios chinos se retiran, al menos durante veintisiete meses después de un duelo *(Enc. of Rel. a Ethics,* s. v. *Purificación).*

¿Qué nos enseñan los textos y la costumbre acerca del modo de remediar la impureza? El agua, el baño, es el gran agente purificador. Pero, con todo, es necesario advertir que su virtud no es ilimitada; así, p. ej., cuando a la muerte de un pariente próximo la mancha es particularmente intensa, se precisa esperar que termine el plazo prescrito a la duración del duelo antes de tomar el baño final. Por otra parte, no todos los baños poseen la misma virtud; en rigor, el baño, con sus ropas sobre sí, que se hace en algunas corrientes de agua especialmente sagradas, como el Ganges, tiene virtudes purificadoras o religiosas en cualquier caso, y en grado máximo. Así se comprueba la proposición de Mauss, según la cual el agua no obra simplemente como un mecanismo mágico, sino en razón a las presencias espirituales que contiene o personifica. Como Mauss dice, el agua en general "separa" estados de pureza diferentes, pues a veces el baño se toma antes de incurrir en una impureza. El fuego, por el contrario, apenas tiene valor purificador directo, aunque cumple funciones conexas (ordalía, ritual). El afeitado, sobre todo el del cráneo, acompaña a los baños purificadores, como al terminar el duelo; al contrario, la prohibición de afeitarse, durante el duelo y en otras circunstancias, indica un perfeccionamiento espiritual; además, a veces se ofrece a un dios la cabellera de un joven. Existen otros pequeños medios de purificación (sangre del dedo meñique, mascar un pimiento, tocar hierro), pero, aparte el agua, el principal papel purificador pertenece a los cinco productos de la vaca (orina, boñiga, etc.). Estos medios purificadores se emplean también en el caso que podemos llamar mancha de casta, que, producida por el mercado o por el trabajo, exige un baño solemne para volver al estado de pureza. Además, de la purificación a la expiación se pasa sin grandes sacrificios (absorción de los productos de la vaca, baño en el Ganges) (25[d]).

(25[d]) Si se buscan antecedentes védicos a las prácticas brahmánicas, se los encuentra al nivel sacrificial, a la vez porque sobre él los textos védicos nos informan y porque una religión del sacrificio comporta necesariamente purificación. Así, "el baño, el corte del pelo y de la barba figuran como prácticas lustratorias antes o después de un rito, mas raramente son objeto de una prohibición a fin de evitar un desperdicio de fuerzas" (RENOU: *Inde classique,* 352). Se ve que hay continuidad técnica. Si nos remitimos

25.4. *Datos antiguos (Continuación).* La literatura es, pues, explícita al tratar de la impureza en la vida personal dentro de una casta o categoría social, particularmente la de los brahmanes. Desde este punto de vista, la purificación se presenta en último término como una necesidad perpetua. La literatura nos muestra también el paso de la impureza ocasional a la impureza permanente de algunos grupos humanos. Las leyes de Manú nos dicen (V, 85): "Aquel que haya tocado un *candāla,* una mujer con la menstruación, un fuera de casta, una parturienta, un cadáver... se purifica bañándose". He aquí las tres impurezas ocasionales identificadas con la del "fuera de casta" y del *candāla,* que es el prototipo del antiguo intocable. Otra enumeración se encuentra en el mismo libro (III, 239): "Un *candāla,* un cerdo doméstico, un gallo, un perro, una mujer con la menstruación y un eunuco no deben mirar a los brahmanes cuando comen", y el versículo siguiente añade que los mismos seres hacen ineficaces diferentes clases de ritual. Vemos que el hombre cuando está comiendo es particularmente vulnerable a la impureza; por otra parte, los animales citados se nutren de cosas impuras que encuentran en la aldea o en sus alrededores. Y además, determinadas características funcionales aparecen equiparadas a sucesos individuales como fuentes de impureza, y confundidas diferentes fuentes de impureza. (El caso del eunuco ahorra cualquier explicación.) Así, pues, Mauss nos decía lo mismo que hoy nos dice Kane.

Aunque resulta difícil fechar con exactitud las leyes de Manú,

---

a HUBERT y MAUSS: "Essai sur le sacrifice", encontraremos en ellos toda la teoría *dīksā* o ascesis preparatoria para el sacrificio, que es, entre otras, una purificación. (Sobre los correspondientes modernos de la palabra en el Sur, cf. *Contributions,* III, pág. 16). Así, p. ej., se cortan los cabellos, las uñas, "para volverse puro" (pág. 49, ref.), lo que nos interesa por lo que respecta al barbero moderno. Se dice del sacrificante de soma que se consagra así: "No debe relacionarse con los hombres de castas impuras ni con las mujeres, no responde a quien le interroga, no se le toca" (*ibíd.,* páginas 49-50). Se cree ver en esto al brahmán naciente. Es curioso encontrar no solamente que el sacrificante se abstiene de carne—ayuna o casi ayuna—, sino que el sacrificador, entiéndase el que mata el animal del sacrificio, y que un eufemismo denomina "el apaciguador" (*çamitar*), si es un brahmán, es un "brahmán de rango inferior, porque lleva el pecado de haber matado un ser sagrado" (págs. 68-69). No se trata quizá más que de una contradicción inherente al sacrificio en general, y no de un principio de aversión hacia la violencia y la carne. Sin embargo, se notará que, a diferencia de los bouphonia en Atenas, hay atribución de *status* a una clase de hombres en razón de sus funciones, y se referirá a la interpretación nueva de J. C. Heesferman, que tiende a hacer remontar al período védico el germen de desarrollos posteriores ("Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift,* VIII, 1964).

la opinión general es que no son posteriores al siglo III de nuestra era, y que algunos elementos de ellas pueden ser muy anteriores. Está claro que, si no el sistema de castas tal como existe en nuestros días, la especialización en la impureza al menos existía sin duda alguna al comienzo de nuestra era. En el mismo texto, el *candāla* está confinado en los lugares de cremación y vive del desecho de los hombres. Ahora bien: un texto de carácter tan descriptivo como normativo, también de fecha dudosa, pero más antiguo que Manú, la compilación de los *Jātaka* o vías interiores de Buda, nos proporciona una imagen muy próxima del *candāla.* Un brahmán que lo encuentra en su camino le dice: "¡Que el viento te lleve, cuervo de mal agüero!" Las hijas de un mercader y de un sacerdote-capellán que jugaban a la entrada del pueblo miraron por descuido a un *candāla;* inmediatamente se lavaron los ojos, mientras la gente apaleaba al desgraciado. Si un brahmán come las sobras de un *candāla* es excluido, y un joven brahmán que, impulsado por el hambre, compartió el alimento con un *candāla,* fue llevado al bosque a morir de desesperación. Otro *jātaka* establece que el rey no puede compartir el alimento con una hija suya cuando la haya tenido con una esclava. Todo esto prueba claramente, como ya expresó R. Fick, exegeta de estos textos, que la teoría brahmánica de lo puro y lo impuro no solo existía, sino que se aplicaba realmente de hecho, fuese como fuese, muchos siglos antes de la era cristiana. Minimizamos estos hechos tan claros cuando decimos que la casta, tal como la conocemos hoy, es más reciente. Esto es verdad, pero no se opone a que los principios fundamentales existiesen y actuasen desde hace mucho tiempo.

En definitiva, no solo la impureza de la vida individual y la de los intocables se consideran hoy como de la misma naturaleza, sino que esto era así para el autor de las leyes de Manú, y los *jātakas* nos demuestran que el sentimiento de la impureza de algunos grupos era muy fuerte, y que la intocabilidad existía en gran medida.

25.5. *Complementariedad.* Lo expuesto hasta aquí no significa que las impurezas de la vida personal sean, en el mundo de la casta, independientes en su concepción y su elaboración de la impureza de la casta. Muy al contrario, aparece claro que ambas son interdependientes, no pareciendo muy probable que al desarrollo de la casta haya acompañado históricamente un desarrollo de las prescripciones brahmánicas relativas a las impurezas de la vida orgá-

nica personal y familiar. Puede observarse en esto un paralelismo entre los estados que acompañan a las ceremonias de las edades de la vida, e incluso los actos principales de la vida cotidiana, y la gradación de las castas. El doliente que no cumpliera los preceptos y no tuviese la ayuda de los especialistas permanecería más o menos intocable. La mujer en menstruación no puede cocinar para los suyos. El matrimonio, por el contrario, único rito de cambio de situación que no va acompañado de ninguna impureza, da la impresión, por el prestigio que de él emana y muchos otros rasgos, de que el hindú se halla en él simbólica y provisionalmente arrancado de su condición y asimilado a otra más elevada: la de príncipe o brahmán para un no brahmán, la de Dios para un brahmán. En la vida cotidiana, la larga ceremonia que celebra el brahmán por la mañana, y que une las atenciones higiénicas con la oración y el baño purificador, es necesaria para hacerlo renacer de algún modo en su condición de pureza superior y disponerlo para tomar su alimento. Mientras come, está en una situación extremadamente vulnerable, e incluso si todo transcurre sin tropiezo se levanta de la mesa menos puro que cuando se sentó. Si trabaja fuera de casa, como actualmente hace, cuidará de tomar un baño al volver a ella.

Se ve claramente que la impureza del intocable es conceptualmente inseparable de la pureza del brahmán. Ambas han debido establecerse al mismo tiempo, o en todo caso reforzarse recíprocamente, y es preciso acostumbrarse a pensarlas a la vez (25[e]). En particular, la intocabilidad no desaparecerá verdaderamente hasta el momento en que la pureza de los brahmanes haya radicalmente perdido su valor, y esta es cuestión que no debe ser olvidada. Es de notar hasta dónde el desarrollo esencial de la oposición puro-

---

(25[e]) La polaridad entre brahmanes e intocables debe servir para hacer comprender hasta dónde estamos aquí alejados del racismo. Hemos encontrado en los shastras la noción de pureza interior. Un brahmán de Maharashtra, Ketkar, escribía que los brahmanes tienen una idea muy elevada de la pureza de su sangre, pero que no es la misma idea que los etnólogos entienden por estas palabras. "La pureza racial es solamente una parte de la pureza del brahmán. Esta se adquiere mediante generaciones de conducta pura, que consiste en realizar acciones puras, comer un alimento puro, aumentar el carácter sagrado de su persona ("his own personal sacredness"), estudiar el Veda y contraer matrimonio solamente con personas de conducta pura. Si se abstiene de casarse en otras castas, no es tanto por orgullo de nacimiento como de pureza, esa pureza que sería contaminada por relaciones menos sagradas" (*History of Caste*, I, pág. 120). No es la idea de raza la que preside la separación de esta referencia, sino que, al contrario, es la separación ideal, la pureza, quien ordena, entre otras, la separación que en otras partes se distingue como raza.

impuro bajo este aspecto recae sobre la vaca. El ganado, y muy particularmente la vaca, es objeto, como se sabe, de una verdadera veneración. En el Veda, aunque se le reverencia, no hay nada de esto en relación con la vaca; como es natural, entre los pastores no se mataba el ganado a diestro y siniestro, pero se comían los animales sacrificados, y de cualquier modo alguna vez se sacrificaban las vacas. Entre los hindúes, por el contrario, el matar, incluso involuntariamente, una vaca es un crimen muy grave, en lo cual se manifiesta una relación entre la transformación que este hecho indica y el progreso de las ideas de no-violencia (25[1]). Pero existe también una relación social por cuanto el asesinato de una vaca es asimilado al de un brahmán, de igual modo que, como hemos visto, sus productos son agentes purificadores poderosos. Correlativamente, los intocables se encargan de evacuar y descuartizar los animales muertos, de tratar y trabajar las pieles, lo cual constituye indiscutiblemente uno de los signos principales de la intocabilidad. No es una casualidad que en la llanura del Ganges la casta de los intocables, la más numerosa desde muy atrás, y que constituye la mayor parte de la mano de obra agrícola, sea la de los *camār* o gentes del cuero, mientras que en el país tamul la casta intocable tipo es la de los *paRaiyar* o "los del tambor *(paRai)*" (de donde hemos deducido la palabra "paria"), por cuanto se considera impura la piel de los tambores, y esta es la razón por la que los intocables monopolizan las orquestas aldeanas. Vemos, pues, que la vaca, especie de doble semianimal semidivino del brahmán, divide efectivamente los más elevados y los más bajos de los hombres. Su carácter sagrado es socialmente funcional. El desarrollo o la transformación de este carácter ha debido históricamente acompañar la génesis de la sociedad hindú a partir de la sociedad védica, génesis que está en relación con la generalización funcional de la oposición puro-impuro.

Todavía tenemos que hacer una observación a propósito de la situación de los intocables. Al verlos físicamente expulsados de los poblados y obligados a realizar tareas infamantes, nos sentimos inclinados a tomarlos por extraños a la sociedad religiosa. Pero como el principio que los distingue es religioso, la base de la oposición, o dicho de otro modo, lo que tienen de común con los otros hombres, lo que permite oponerlos a ellos, habría que buscarlo en otra esfera, y esto sería asunto puro y simple de hecho, si se

(25[1]) La cuestión se repetirá de nuevo en el marco del vegetarianismo y la *ahimsā*, § 65.

quiere, económico y político. Esto no es exacto, y por ello tenemos que acostumbrarnos a una forma de pensar extraña a nosotros. Ya hemos visto que la realización de las tareas impuras por unos es necesaria para mantener la pureza en los otros. Los dos polos son igualmente necesarios, aunque desiguales. La literatura etnográfica ofrece pruebas espectaculares de esto, sobre todo en el Sur, donde en las ceremonias la participación de los intocables es necesaria como músicos e incluso como sacerdotes. La conclusión a que se llega es que la realidad social es una totalidad hecha de dos mitades desiguales pero complementarias. Lo mismo prueban las creencias relativas a la transmigración (25[g]).

25.6. *Multiplicación de los criterios y segmentación del status.* Hasta aquí hemos estudiado la oposición fundamental en su manifestación máxima, la intocabilidad. Llegamos ahora a la segunda cuestión planteada al comienzo de esta sección: ¿Es verdad que la oposición puro-impuro explica no solamente la segregación de los intocables, sino también la distinción de un número casi indefinido de castas? Dejamos para el capítulo siguiente la división tradicional de la sociedad en cuatro castas o *varna,* y establecemos un paralelismo entre los dos fenómenos de la multiplicación de los criterios de *status,* que se relacionan con la oposición fundamental, y la atomización—diremos por analogía la segmentación—del *status* jerárquico en un gran número de grupos.

Admitimos que el fundamento elemental y universal de la impureza reside en los aspectos orgánicos de la vida humana, de donde deriva directamente la impureza de determinados especialistas (lavandero, barbero en el caso mencionado); con la veneración de la vaca hemos encontrado ya un criterio que se vincula evidentemente a la distinción puro-impuro, pero que es una creación antigua de la sociedad india y que, como hemos visto, aparece en la

(25[g]) Cf. *Sous-caste,* índice, s. v. "Intocables", y más generalmente páginas 365-71; *Contributions,* III, págs. 33-35 (ref.). La teoría de la transmigración une entre sí las existencias sucesivas sobre la base de los méritos y los deméritos adquiridos en cada una de ellas y establece, por consiguiente, una interdependencia entre ellas. Se atribuyen a menudo, proverbialmente en todo caso, sus desgracias actuales a pasadas faltas supuestas. Ketkar habla de un mahar (intocable de Maharashtra) que, aunque iletrado, sabía de coro muchos versos de poetas de la devoción, como Tukaram y Namdev, y conocía las teorías de la transmigración. Creía que, aunque siendo un mahar en su vida presente, a causa de los pecados cometidos en su vida anterior o en sus vidas anteriores, su vivo deseo de aprender el sánscrito y de leer la Gita y los Puranas indicaba que sería un brahmán en su existencia siguiente (*op. cit.,* I, 115).

condición de intocable. Toda una serie de otros criterios se presenta de igual modo. Así, muy probablemente bajo la presión de las morales del renunciamiento, budista y sobre todo jaina, la alimentación vegetariana ha sido adoptada por la mayor parte de los brahmanes, y, bien directamente, bien por su mediación, se ha impuesto como una práctica superior al régimen carnívoro, o dicho de otro modo, como un signo de pureza opuesto a un signo de impureza. Hasta aquí, como vemos, existe una identidad entre superioridad y pureza superior, y en este sentido es como ideológicamente la distinción de pureza funda el *status*. La distinción de los regímenes alimenticios es muy importante, pues ella corresponde a un gran corte en la sociedad (sin embargo, veremos que a veces está contrabalanceada por otros factores). Además, esta distinción resulta preciosa para la clasificación de las castas en otro sentido, toda vez que es susceptible de segmentación, de manera que es menos impuro, p. ej., comer caza que comer cerdo doméstico, cuidado por las castas inferiores y alimentado con inmundicias, y de igual modo es menos impuro comer carne de animal herbívoro que carnívoro, etc. Por tanto, dentro de los comedores de carne, pueden hacerse numerosas distinciones.

Además de estos, intervienen otros criterios. Así, p. ej., los brahmanes proscriben el divorcio y el casamiento de las viudas, celebran (o celebraban) el matrimonio de sus hijos desde la más tierna edad; en relación con cada uno de estos extremos se consideran inferiores numerosas castas que no siguen la práctica superior. ¿Diremos siempre que se trata de pureza? La indisolubilidad del matrimonio tiene un valor religioso y de modo algo parecido lo hay en el matrimonio entre niños (la muchacha tiene que ser impúber), para los brahmanes. Estas prácticas toman un color de pureza en razón a que corresponden a ellos. Solo he enumerado algunos criterios absolutos entre los más corrientes. Pero encontramos también algunos criterios relativos, como cuando se trata de aceptar una determinada clase de alimentos de dicha casta o del especialista que la sirve.

Analicemos ahora la razón por la cual se atribuye un rango a una casta en relación con las vecinas. En general, la casta ha de considerarse inferior a unas y superior a otras. Para establecerlo aplicaremos un determinado número de criterios, teniendo en cuenta que por lo menos son indispensables dos criterios. Así, p. ej., podemos imaginar los miembros de la casta partiendo de esta declaración de ellos mismos: "Somos vegetarianos, lo que nos coloca por

encima de X, Y, Z, que comen carne; pero autorizamos el matrimonio de las viudas, lo que nos coloca por debajo de A, B, C, que lo prohíben." Lo que es necesario subrayar en estos dos juicios elementales es que cada uno de ellos se dirige a dividir el conjunto de castas, considerado en dos partes respectivamente superior e inferior; en la expresión "nosotros somos vegetarianos", los que hablan se solidarizan con todas las castas vegetarianas y se oponen a todas las no vegetarianas. La casta, por consiguiente, se sitúa efectuando una serie de dicotomías de este género, y como mínimo dos (suponiendo que existe un orden lineal estricto de castas), es decir, una dicotomía que la separa de lo que está por debajo de ella, y otra que la separa de lo que está por encima, solidarizándola cada una al mismo tiempo con el complemento correspondiente.

Partiendo de esto se comprende la dificultad que existe para clasificar todas las castas de un territorio dado en un orden jerárquico fijo, cuando el principio fundamental de distinción no se examina y opera universalmente. La complicación nace de la multiplicidad de los criterios concretos y de la necesidad de valorarlos mediante comparación entre unos y otros. Cada grupo intentará manejar esta situación en su beneficio, pero los otros grupos podrán tener una opinión distinta. Volvemos a encontrarnos con la cuestión de la jerarquía. De momento, hemos querido establecer tres puntos: 1.°, todos los criterios de distinción aparecen a la conciencia como formas diferentes del mismo principio; 2.°, todos permiten realizar una dicotomía global de la sociedad; 3.°, aquí reside verdaderamente el principio jerárquico, cuyo orden lineal de las castas, de A a Z, no representa, en cualquier situación de causa, nada más que un producto segundo.

Hacemos uso en adelante de la comprobación de que cada juicio elemental relativo al *status* solidariza la casta con todas las que comparten el mismo rasgo oponiéndola a todas las otras. Se ve que una oposición fundamental que se concibe como la esencia de toda una serie de distinciones concretas es verdaderamente subyacente al orden jerárquico. Accesoriamente, se ve también que si suponemos dado un gran número de grupos a clasificar, resulta de ello una demanda considerable de criterios concretos, puesto que para ordenar linealmente sin ambigüedad n grupos se necesitarían $n-1$ criterios de distinción.

25.7. *Variantes y anomalías.* Después de lo que acabamos de decir, no nos extrañaremos de encontrar diferencias regionales y

anomalías. Hemos dicho que el barbero debe su rango inferior en el Sur a su función de sacerdote funerario. Y, en efecto, en el Norte, donde no existe esta función, tiene un orden más elevado, figurando como ayudante o servidor del brahmán en las ceremonias familiares, y sirve de mensajero de los auspicios, en tanto que vemos oficiar en el ritual funerario a un sacerdote especial, llamado por antífrasis "mahabrahmán" o gran brahmán, y que es de hecho un intocable de un género particular, el cual inspira tal aversión que todo el mundo se guarda de tener con él la menor relación, fuera de la circunstancia en que es indispensable como representante del muerto. Sin embargo, es necesario aclarar que hablo del Norte en general, pensando particularmente en el Uttar Pradesh. Pero de pronto, en el Bibar, el barbero es, por decirlo así, menos impuro. Más al Este, en Bengala, no lo es (Dalton, pág. 324), y es de presumir que existe una diferencia correspondiente en cuanto a sus funciones. De modo muy general, se encuentran diferencias notables en la intensidad con que la intocabilidad se siente y codifica. El Sur es mucho más tradicionalista que el Norte, y parece incluso que siente aún más religiosamente lo que en otras partes a menudo no es más que fórmula (p. ej., en Uttar Pradesh), pero aún habría que distinguir. Fuera de las regiones marginales en que los brahmanes no se han afirmado tan sólidamente (Bengala, Assan), se supondría que la influencia del Islam ha operado antes que la moderna. Así, en el Panjab la intocabilidad es relativamente débil, pues solo el alimento tocado por los boyeros no puede comerse. Las familias hindúes de Delhi aceptan el agua de la bota de cuero del aguador musulmán (se dice que está purificada por el aire); en el Panjab occidental los hindúes mismos utilizan este recipiente (O'Malley, *I. C. C.*, 110). Por lo demás, el uso del cuero en el calzado parece haberse extendido más en las regiones sometidas a la influencia musulmana, aunque tanto el cuero como el calzado no pierdan por ello su carácter degradante. A este respecto, Blunt relata que en algunas castas de Uttar Pradesh un culpable, incapaz de pagar una multa, coloca sobre su cabeza los zapatos de los miembros de la asamblea, lo que implica una degradación grave (*Caste System*, pág. 124). Notemos de paso que no se trata, en este caso, solo de impureza (un baño, p. ej., no tendría ninguna eficacia), sino que se trata, sobre todo, de un medio de provocar un descenso de clase—o acaso solamente de prestigio—, un oprobio más o menos definitivo. Inversamente, es probable que los jainas hayan contribuido particularmente a reforzar la exigencia de sepa-

ración frente al mundo orgánico. Ellos no solamente observan profanaciones muy largas—cuarenta días para el nacimiento, como entre los hebreos y los cristianos—, sino que, al menos para los monjes, la exigencia de respeto a la vida se sobrepone a la pureza "exterior", y de aquí que el monje no se bañe para no matar "la vida del agua" (25[h]). No faltan en algunas partes celos intempestivos de neófitos, como los raj gonds, tribu que, hinduizados con toda seguridad cuando establecen algunos reinos en el Deccan (hacia el siglo XV), cuidan de lavar la leña de la cocina (O'Malley: *I. C. C.*, 103). En muchos sitios encontramos la materia prima de la creencia, más que la creencia misma. Así, cuando el miembro de la casta de los cultivadores de betel preserva cuidadosamente de "impureza" la almáciga (Blunt, pág. 294) donde crece la planta trepadora cuyas hojas se comen con la nuez de areca, la noción aquí parece ser la de un peligro para la planta, un poco como en las sociedades en las que la noción de impureza no está aislada. Véase un ejemplo muy diferente, sacado de una novela en hindi, y que no tiene nada que ver con la impureza. Un estudiante, hijo de un comerciante urbano, rebosa de alegría al entrar en la habitación donde su mujer acaba de dar a luz un hijo. El sentimiento de la desproporción entre él y su felicidad toma una forma característica: se siente presa del miedo, porque no se merece semejante dicha. "El, pecador, no sabe cómo hacer suya esta gracia celeste, para la que *no se ha preparado mediante ninguna práctica ascética*", "la misericordia de Dios no tiene límites" (el subrayado es mío). Se siente aquí, conforme a un modelo muy antiguo, la necesidad de una transición para acceder a lo sagrado (Premchand: *Karmbhūmi*, página 70). Encontramos también ejemplos al revés, en los que, paradójicamente, el inferior teme el contacto con el superior (25[i]). En

(25[h]) *Encycl. of Rel. a Eth.* s. v. "Purification". Se sabe que el jainismo es una secta paralela al budismo, todavía representada en la India de hoy (cf. V. A. SANGAVE: *Jaina Community, A Social Survey*, Bombay, 1959). A decir verdad, bajo la relación de las duraciones de impureza los jainistas aparecían en el Gujerat en concurrencia con los brahmanes nagar, situación muy aleccionadora porque es precisamente del tipo de la que nosotros postulamos anteriormente para explicar la generalización del vegetarianismo a partir de las sectas y, particularmente, de los jainistas. [El último extremo es tan importante que no pude decidirme a omitirlo entonces, aunque la referencia que lo funda elude todas mis investigaciones hasta el momento. Se trata, verosímilmente, de un texto de Alice Margaret Stevenson que no estoy en condiciones de verificar o precisar.]

(25[i]) Cf., p. ej., BOUGLÉ: *Essais*, págs. 205 y sgs.; HUTTON, página 58 (según Buchanan y M. S. Airyangar); SRINIVAS: *Coorgs*, pág. 28. Bouglé veía con estos hechos relativamente excepcionales la manifestación

el ejemplo que sigue se ve surgir la idea primitiva del peligro directo (y no social) de determinados contactos, pero aplicado ahora al contacto entre categorías sociales; los intocables pallar de un poblado tamul (distrito de Tanjor) creen que si un brahmán entra en el caserío pallar, él y todos los pallar serían presa de la enfermedad y de la miseria (25[j]). Estos hechos testimonian la existencia de nociones subyacentes o conexas a la de la impureza.

25.8. *Esquema de comparación semántica.* Si la oposición puro-impuro se nos ofrece como el principio mismo de la jerarquía hasta el punto de confundirse con la oposición superior-inferior, también determina la separación. La hemos visto conducir en muchos niveles a la reclusión, al aislamiento. La preocupación de pureza lleva a limpiarse de impurezas personales que se corresponden con la vida orgánica, a preparar el contacto con los agentes purificadores y evitarlo con los agentes externos de impureza, sean sociales o no. La prohibición de determinados contactos corresponde a la idea de intocabilidad, lo mismo que todas las reglas a que han de ajustarse la alimentación y el matrimonio. Conviene tener presente que, por segmentado que un grupo esté, el grado relativo de su pureza es mantenido celosamente al abrigo de contactos que puedan perjudicarlo. De igual modo es necesario notar que cada grupo se protege de lo inferior y no de lo superior, y que la separación efectiva de lo superior no es más que el resultado del exclusivismo de los de arriba. Dejamos para los capítulos ulteriores las reglas que se subordinan a la preocupación por establecer separaciones en relación con lo impuro, a fin de tratar en primer lugar todo lo que se refiere al grupo particular en conjunto.

Como final de esta sección, podremos señalar los límites del examen al que nos hemos dedicado y bosquejar una situación más completa. Nos hemos esforzado por reconstruir una idea que es fundamental y en verdad unificadora en extremo para el hindú. Para realizarlo, hemos evitado confundirla con nuestras ideas corrientes, por ejemplo, derivar la pureza de la higiene. Hemos aislado una *dominante* absolutamente diferente de las nuestras. Esto era indispensable para comprender el sistema social, pero no más que un primer paso en la comparación de las ideologías occidental e hindú, y puede indicarse brevemente cómo podría proseguirse la exposición

de una tendencia a la "repulsión" recíproca. Son conocidos sumariamente y la interpretación de ellos es delicada.

(25[j]) E. K. GOUGH, en LEACH, etc.: *Aspects of Caste*, págs. 49-50.

de este punto de vista. Se trata de una situación semejante a la que nos encontramos al pasar de una lengua a otra, cuando se comprueba que un determinado campo semántico está dividido de modo diferente. Los vegetales comestibles se clasifican espontáneamente en frutos y legumbres, mientras que el tamul opone *kāy* (fruto verde que debe cocerse o prepararse para el consumo) y *paLam* (fruto maduro). Pero en nuestro caso hay una relación jerárquica entre niveles diferentes. La noción de pureza es un poco como un inmenso paraguas, o como si dijéramos, el manto de una Virgen de la Misericordia que cubre todo lo que distinguimos, y que el hindú mismo no confunde en todas las situaciones. Todo ocurre como si configuraciones de nociones diferentes de una y otra parte recuperasen una parte común del universo semántico. En rigor, podría hablarse de función para pasar de un caso al otro, p. ej., decir que la idea de pureza cumple funciones higiénicas, pero está claro que ello sería recaer en el sociocentrismo. Nos limitaremos, pues, a indicar algunas recuperaciones evidentes. Además del aspecto físico inmediato (limpieza, higiene), lo visible de la pureza equivale para algunos a lo que llamamos "gente bien" o "bien nacidos". En relación con la naturaleza, hemos indicado de paso cómo la impureza marca la irrupción de lo biológico en la vida social. Encontramos, pues, aquí un equivalente funcional de este corte entre el hombre y la naturaleza, evidentemente muy fuerte en nosotros, pero ignorado en general e incluso rechazado por el pensamiento indio. Finalmente, la noción no corresponde solamente a lo prestigioso, al fasto, a lo auspicial (aunque tenga no solo matices, sino cambios curiosos), y es evidente que en la escala general de los valores tiende a ocupar una zona que en nosotros suscita directamente lo bueno y lo malo, introduciendo en ella una distinción relativa, en lugar de una distinción absoluta, lo que abre una perspectiva sobre el universo ético hindú.

26. Segmentación: casta y subcasta

Hasta aquí solo hemos visto un aspecto de la naturaleza estructural de la casta. En efecto, al ocuparnos de los principios generales del sistema, nos hemos contentado con considerar la casta como si fuese un nido entre muchos en un gran palomar. Ahora bien: la casta no es un nido o un bloque; la casta se subdivide en general, al menos a un primer nivel, en diferentes subcastas, y a

menudo mucho más. Por esta razón, alguna vez se ha propuesto considerar la subcasta como el grupo importante, el grupo "real". El sanscritista Sénart fue, al parecer, el primero que planteó el problema. Ya hemos dicho que Sénart se preocupó de comenzar por tener una idea precisa del estado moderno de la cuestión. El se dio cuenta de que no era la casta, sino la subcasta, lo que poseía en realidad algunos de los caracteres más importantes que se atribuyen de ordinario a la casta; por ejemplo, nadie toma en consideración al contraer matrimonio su casta, sino su subcasta, y de igual modo es la subcasta, y no la casta, quien posee instituciones jurídicas, se reúne en asamblea sobre una base local determinada y puede expulsar a sus miembros. Por consiguiente, concluye Sénart, es la subcasta, unidad endogámica y cuadro u órgano de la justicia interna, la institución fundamental, por lo cual, en buena lógica, debe ser considerada científicamente como la casta verdadera.

Sénart ha tenido sus émulos, de los cuales debe citarse en primer lugar al profesor Ghurye, decano de la sociología en la India. Ghurye escribía en 1932 que "en general, aunque la casta sea reconocida por la sociedad en su conjunto, la subcasta es lo que importa a la casta y al individuo particulares", para concluir que "existen buenas razones, si se quiere tener una idea sociológica correcta de la institución, para reconocer las subcastas como las castas reales". Sin embargo, parece que Ghurye no puso verdaderamente en práctica su precepto, pero sí lo hizo alguien recientemente. Madame Karvé insiste mucho en su oposición a Ghurye sobre un punto muy cercano al de este, cuando sostiene que las castas resultan de la agregación de subcastas, y no las subcastas de la subdivisión de castas, y más generalmente quizá que las castas resultan de la fusión de grupos diversos, y no de la escisión de grupos preexistentes (26ª). Madame Karvé no parece haberse dado cuenta de que

(26ª) SÉNART: *Les Castes dans l'Inde*, París, 1894; GHURYE: *Caste and Race in India*, 1932, pág. 19: "To regard endogamy as the chief characteristic of a caste is to treat all so-called sub-castes as the real castes. Gait advanced (*Encycl. of Rel. a. Eth.*, III, 234) two reasons against this procedure... it would be contrary to the native feeling on the subject." "...As regards the Indian sentiment againts making a sub-caste into a caste, it must be pointed out that, at best, this is the representation of only one side of the problem, for if, to the outsiders as a Saraswat, to a Saraswat he is better known either as a Shenvi or as a Sashtikar or Pednekar. Stated generally, though it is the caste which is recognized by the society at large, it is the sub-caste which is regarded by the particular caste and individual.

no hacía otra cosa que explicar a Ghurye, y también a Sénart, al dar realidad a la subcasta contra la casta. En su terminología siempre dice "casta" en vez de subcasta, y "manojo" o "paquete" ("cluster") de castas para la casta propiamente dicha. Tenemos aquí una innovación seria, toda vez que viene a decir que no existe una casta de lavanderos o dhobis, sino solamente lavanderos de tal o cual clase (subcasta). Evidentemente, esto es absurdo en lo que respecta al sistema global, y solo se justifica desde el punto de vista limitado de un autor que se interesa exclusivamente de los orígenes, costumbres particulares y lo racialmente propio de los grupos que constituyen sin duda en el nivel empírico *el material* de que se hace el sistema.

Frente a esta escuela, tenemos otra. Blunt, firme en su definición de la casta sobre la endogamia, rechaza la conclusión de Sénart basándose en dos argumentos, según los cuales la endogamia es menos rígida al nivel de la subcasta que al de la casta (estamos en Uttar Pradesh, donde ocurre que el intermatrimonio es tolerado dentro de una determinada dirección entre subcastas diferentes), y es necesario adaptarse a las ideas de la sociedad hindú. Insiste, como Ghurye, en la relatividad del término. Si se pregunta a alguien: "¿Cuál es vuestra casta?" *(jāti),* puede que indique bien una de las cuatro *varṇa* a la que se considere pertenecer (véase cap. III), bien un título de casta, o bien su casta o su subcasta, o incluso la sección exógama (clan) a la que pertenezca. Subrayemos que esto es rigurosamente exacto. Sin duda, es un asunto de situación, pero *jāti* ("casta") connota, ante todo, el nacimiento, el grupo hereditario, y aunque se corresponde más que nada con la endogamia y la transmisión bilateral no excluye de ningún modo la transmisión unilateral y la exogamia. Es lo que se denomina un grupo de referencia, es decir, yo identifico mi naturaleza indicando a qué grupo pertenezco, y es preciso aclarar a qué nivel se plantea la cuestión. Dos autores más reconocen del modo más preciso la naturaleza estructural de estos agrupamientos. "Existen

"There is ample reason why, to get a sociologically correct idea of the institution, we should recognize sub-castes as real castes."

IRAWATI KARVE: *Hindu Society. An Interpretation,* señaladamente páginas 16, 19 *(caste-cluster),* 28-29. La idea de que las castas se han constituido por agregación más bien que por escisión no es nueva: cf. p. ej., BLUNT: *Caste System,* pág. 50: "En el pasado, la agregación era probablemente el proceso habitual", pág. 225, caso de los bhangi de Uttar Pradesh; el nombre no sería más que un rótulo profesional (barrenderos o poceros) uniendo bajo la apariencia de una casta de grupos, en realidad, castas diferentes: Hela, Lal Begi, etc. (según Crooke).

diferentes niveles *(stages)*", nos dice Ketkar, "y la palabra "casta" se aplica a grupos de cualesquiera niveles... Un grupo es una casta o una subcasta en comparación con un grupo más pequeño o más grande". Desde un punto de vista algo diferente, el excelente autor, aunque poco conocido, O'Malley nos dice: "Cada división (de casta) recibe un "valor social" por referencia a otras divisiones." Creeríamos leer a Evans-Pritchard o sus adeptos (cf. más adelante, § 23); sin embargo, esto lo escribió un antiguo administrador inglés, autor de innumerables estadísticas de distritos en una pequeña obra general publicada en 1932. Gracias a O'Malley, a Ketkar, a la observación general de Blunt y también de Ghurye, el lector atento habrá comprendido exactamente la naturaleza estructural de estos grupos. Esta naturaleza se manifiesta, por lo demás, en la fluctuación del uso antropológico apuntada por A. C. Mayer (26[b]). Es totalmente inútil pretender en estas condiciones elegir un nivel para definir el "grupo real", es decir, una especie de sustancia social que existiría independientemente del sistema como un individuo moderno. No se llega a esto, por lo demás, si no es atribuyendo una importancia primordial a algunos rasgos (endogamia, administración de justicia, costumbres específicas, etc.) que no gozan de privilegios por relación al sistema. Por ejemplo, allí donde la casta es profesional, lo es independientemente de su segmentación en subcastas; de igual modo, el rango de la casta, aunque dependa de las costumbres, que son de hecho las de sus segmentos, se le atribuye a ella y no a estos. Podemos resumir la situación, como el mismo Ghurye hace en el pasaje citado, diciendo que vista exteriormente, desde el punto de vista global o desde el punto de vista de otra casta, es la casta lo que se manifiesta, y vista interiormente se segmenta al menos en subcastas y, realmente, en fragmentos territoriales de la subcasta. Los diversos caracteres de la casta no pertenecen a un "grupo" de un nivel único, sino a "grupos" de diferentes niveles de segmentación.

Esta fórmula es todavía imprecisa, como se comprueba al tener

(26[b]) BLUNT: *Caste System,* cap. I, págs. 6-8, § 7-8: "Una casta es un grupo endógamo o una colección de grupos endógamos, con un nombre común" (definición desarrollada a partir de GAIT: *Encycl. of Rel. a. Eth.,* s. v.). Para Hutton, la observación de Sénart es justa, pero es necesario seguir la costumbre de los hindúes.

KETKAR: *Hist. of Caste,* I, 15, dice además: "The word "caste" and "sub-caste" are not absolute but comparative in signification. The larger group will be called a caste, while the smaller group will be called a subcaste." O'MALLEY: *Indian Caste Customs,* pág. 21 (véase también el comienzo). A. C. MAYER: *Caste and Kinship,* pág. 3.

que recurrir a las palabras "grupo" y "segmentación" en sentidos demasiado vagos. Adrian C. Mayer hizo de la cuestión uno de los temas mayores de una obra importante y sólida, por lo cual podemos nosotros precisar más. "Existen dos niveles de definición —escribe Mayer—para la casta y la subcasta. El primero se refiere a su población "total", es el de la definición formal en la literatura sobre la casta en general. El segundo es el del grupo de casta *efectivo* y del grupo de subcasta *efectivo;* de este modo se desciende a relaciones puramente *locales* (el subrayado es mío) (26°). Las relaciones entre castas diferentes están contenidas prácticamente en el interior del poblado, de manera que se emplea un barbero en tanto que barbero, pero no en tanto que miembro de una determinada subcasta de la casta de los barberos; el "grupo de casta efectivo" es, por consiguiente, la población de la casta en un único poblado. Por el contrario, las relaciones internas de la casta son principalmente las interiores a la subcasta; así uno sale de su pueblo sobre el plano de la subcasta, mediante el matrimonio y la justicia, puesto que el "grupo de subcasta efectivo" corresponde a una región formada por un número mayor o menor de poblados, que puede ser mucho más pequeño que el área de distribución de la subcasta entera, y que corresponde al círculo de las relaciones de parentesco reconocidas. Vemos que Mayer distingue cuidadosamente, como intentamos hacerlo aquí, entre el derecho y el hecho, entre la ideología y lo que da la observación, sin sacrificar lo uno a lo otro. De igual modo, y por esta razón, formula más precisamente que sus antecesores la "relatividad" de los niveles, el carácter segmentario de la casta, tomada en el conjunto de sus formas y funciones. Resumiremos su análisis diciendo que nos muestra cómo la teoría de la casta se combina realmente, al nivel de las relaciones efectivas, con el factor territorial, y ello gracias al carácter segmentario de la casta, que

---

(26°) ADRIAN C. MEYER: *Caste and Kinship in Central India; a Village and its Region,* Londres, Routledge, 1960, pág. 151. Esta monografía es la primera que, realizada sobre un poblamiento en aldeas "multicastas" (en relación con las aldeas unicastas que no contienen, a partir de los servidores obligados, nada más que una casta, como en mi *Souscaste,* p. ej., desborda al mismo tiempo el marco de la aldea (contrariamente a muchas monografías). Es lo que permite al autor una visión completa (véase su Introducción, págs. 3-10). Blunt había ya distinguido claramente entre la casta de origen y el grupo efectivo (*Caste System,* pág. 10): *zat* (o *jat*) es la casta entera ("as a whole"), mientras que *biradari* o *bhaiband,* "fraternidad", es el "grupo de hermanos de casta que viven en una cierta vecindad y contribuyen juntos a los fines de la casta...; cuantitativamente, es una simple fracción de la *zāt;* cualitativamente, es el *zat* en acción".

permite vincular funciones diferentes a niveles distintos del fenómeno (26[d]).

Con lo hasta aquí expuesto nos hemos propuesto solo señalar la existencia de una continuidad entre el plano de la casta—y de las relaciones exteriores a la casta—y el de los segmentos de la casta—y de las relaciones interiores a la casta—, dejando para las páginas que siguen el estudio de la subcasta.

(26[d]) El autor es muy prudente en cuanto a la generalización; observa que ciertas funciones determinadas no se vinculan *ne varietur* a un nivel fijo de segmentación (pág. 160). Puede decirse en conjunto, con Mayer, que las relaciones interiores en la aldea son relaciones entre castas diferentes (salvo las relaciones internas del grupo local de la subcasta, que son aquí relaciones de agnación), mientras que las relaciones interiores de la casta son interiores en la subcasta (salvo las relaciones, raras, entre subcastas diferentes de la misma casta) y unen las poblaciones de numerosas aldeas. La obra contiene bajo esta relación datos preciosos (p. ej., pág. 49): las reglas de comensalidad se exigen en el interior de la aldea y los visitantes eventuales se pliegan a ellas). Pero, como las excepciones que se han mencionado prueban (añadamos que pueden emplearse personas de una aldea vecina), no hay homología en el modo de actuar del *factor* territorial y del *principio* de casta, a la vez absoluto y segmentado. En un pasaje (pág. 9), Mayer, interpretando a Blunt, parece decir que casta y subcasta, aun teniendo atributos diferentes, son grupos de diferentes clases. En realidad, estos atributos, externos e internos, son complementarios. Se diría más bien que no hay dos grupos, sino que el "grupo real" que algunos han procurado comprender se constituye por una ordenación complicada de la "casta", de la "subcasta", etc., tales como los cualifica el factor territorial. Yo no soy miembro de dos grupos diferentes; soy miembro de un grupo complejo que tiene aspectos diferentes y funciones a diferentes niveles.

(26e) Para un cuadro regional de la pululación de las subdivisiones de castas y la naturaleza de sus nombres, véase, por ejemplo, BLUNT: *Caste System of Northern India*, págs. 38 y sgs. Se trata de Uttar Pradesh hoy; el autor ha agrupado juntos los segmentos (subcastas) y las divisiones exógenas (clanes).

CAPITULO III

LA JERARQUIA. TEORIA DE LOS "VARNA"

31. Sobre la jerarquía en general

Hemos encontrado la jerarquía, pero no la hemos definido. Por dos razones inseparables una de otra necesitamos empezar por ella, y son que, de una parte, la jerarquía es en el sistema nada menos que la forma consciente de referencia de las partes al todo, y de la otra el aspecto del sistema que escapa a los modernos (31[a]).

Para el común sentir moderno, la jerarquía es una escala de mando, en la que las instancias inferiores se engloban, en sucesión regular, con las superiores. La "jerarquía militar", construcción artificial de subordinación progresiva que va desde el comandante en jefe hasta el soldado, puede servir de modelo. Se trata, pues, de una autoridad sistemáticamente graduada. Ahora bien: la jerarquía india es, si se quiere, gradación, pero no poder ni autoridad; por consiguiente, hay que hacer distinciones. Podemos hacerlo sin salir de nuestra propia tradición. Así, el diccionario abreviado de Oxford dice de la jerarquía: "1. Cada una de las tres divisiones de los ángeles... || 2. Autoridad o autoridad suprema *(rule or dominion)* en materia sagrada... || 3. Cuerpo sacerdotal o clero organizado en órdenes y grados sucesivos. || 4. Un cuerpo de personas o de cosas ordenadas en grados, órdenes o clases superiores unos a otros (31[b])."

(31[a]) Comenzamos por la jerarquía, porque: 1.º, partimos del conjunto y no de las partes; 2.º, comenzamos por lo más consciente (jerarquía) con preferencia a lo menos consciente (división del trabajo). En relación a los otros aspectos del mismo orden, la jerarquía es en este sentido lo más fundamental. Este primado comporta una relación con nosotros mismos y es así más metodológico en el fondo que ontológico. Procuramos rebasar visiones insuficientes, más que alcanzar una verdad que sea definitiva, y que supondría en particular la comparación con sociedades distintas de la nuestra.

(31[b]) El Oxford Shorther English Dictionary es aquí más lógico que el positivista Littré (s. v.): "1.º, el orden de los diversos grados del estado eclesiástico; 2.º, particularmente, el orden y la subordinación de los diferentes coros de los ángeles; 3.º, por extensión, subordinación de los poderes eclesiásticos, imagen de las jerarquías celestes." (Cf. también *Grande Ency-*

El sentido original del término dice claramente que se trata de una gradación religiosa, y este sentido es el que hemos de tener presente dándole cierta precisión. Admitiremos que, dando de lado a toda idea de mando, la perspectiva religiosa impone una clasificación de los seres de acuerdo con su grado de dignidad. Observemos que la presencia de la religión no es indispensable, y que existe siempre que los elementos diferenciados de un conjunto se consideren en relación al conjunto, incluso filosóficamente como en la *República* de Platón. Definiremos, por tanto, la jerarquía como *principio de gradación de los elementos de un conjunto por referencia al conjunto,* entendiéndose que en la mayor parte de las sociedades es la religión lo que proporciona la visión del conjunto, y que la gradación es, por lo mismo, de naturaleza religiosa. (En la Introducción, § 7, hemos indicado la necesidad de tal visión.)

Se trató allí de concepciones que han llegado a sernos totalmente extrañas, a causa de haber tomado nuestra sociedad igualitaria el contrapié de ellas, como vimos en Tocqueville. En la época moderna, la jerarquía se ha convertido en "estratificación social", es decir, se ha hecho incomprensible incluso a numerosos miembros de la *intelligentsia* india, educados a la europea y sometidos a la influencia de las ideas políticas modernas desde hace más de un siglo (31°). Nada debe sorprender, por consiguiente, que la jerarquía sea el obstáculo para los autores modernos que estudian el sistema de castas, como hemos podido ver tanto en los más antiguos de dichos autores y como se verá en los más recientes.

---

clopedie, s. v. [extensión desde el Bajo Imperio al conjunto del gobierno y la organización social.]

(31°) He aquí un ejemplo de incomprensión en los autores indios modernos. K. M. KAPADIA, en una obra erudita, *Marriage and Family in India,* pág. 159, comienzo del cap. VIII, encuentra en los textos antiguos la jerarquía unida a los fines del matrimonio: deber religioso *(dharma),* descendencia *(praja),* placer *(rati).* Cree comprender que "el placer es el menos deseable de los fines del matrimonio", y añade: "Se deseará el matrimonio no tanto por el placer de los sentidos o para conseguir una descendencia como para obtener un asociado [el esposo], a fin de cumplir deberes religiosos." La interpretación del deber como excluyendo la descendencia es muy dudosa, y la incomprensión es total. Como es frecuente, esta enumeración señala una totalidad jerárquica, en la que lo inferior (el placer) está a la vez limitado y consagrado por su asociación a los bienes superiores. El deber engloba evidentemente la descendencia, como la descendencia supone el placer. El placer no es "menos deseable", pero es deseable en su lugar subordinado. La interpretación por el individualista moderno atomiza lo dado, puesto que pierde de vista la necesidad que se imponía a estos autores de ordenar racionalmente todas las cosas en relación a los fines supremos y permanentes.

Añadid una buena dosis de sociocentrismo y tenéis estas líneas de Kar-

Una vez la jerarquía aislada como un puro asunto de valores religiosos, falta naturalmente ver cómo se articula con el poder (31[d]), y cómo se define la autoridad. En el capítulo anterior, vinculamos el principio jerárquico a la oposición de lo puro y lo impuro. Pero tuvimos necesidad de reconocer que esta oposición, puramente religiosa, no nos dice nada acerca del lugar que ocupa el poder en la sociedad. No es lo mismo en una teoría hindú tradicional que, si no es relativa a la casta, la toca, sin embargo, de cerca: la teoría de los *varṇa*. Por lo demás, no se puede hablar de las castas sin tocar a los *varṇa*, a los cuales los hindúes refieren frecuentemente las castas mismas. Existen, por tanto, buenas razones para estudiar los *varṇa*, incluso en la India antigua, y precisar luego la relación entre *varṇa* y casta, particularmente bajo el ángulo de la relación entre jerarquía y poder. A continuación, podremos considerar algunos ejemplos, regionales o locales, de gradación de las castas.

32. La teoría de los "varṇa": poder y sacerdocio

Existe, en efecto, en la India otra jerarquía, además de la de lo puro y de lo impuro, y es la jerarquía tradicional de los cuatro *varṇa*, "colores" o estados (en el sentido de la palabra en la Francia del antiguo régimen) que marcan cuatro categorías: en la más alta, los brahmanes o sacerdotes; en un grado inferior a estos, los kshasatriyas o guerreros; después, los vaishyas, modernamente mercaderes sobre todo, y, finalmente, los shudras, servidores o gente inferior. Intentaremos precisar históricamente el contenido de estas categorías. Tendríamos que añadir como quinta categoría los intocables, que hemos dejado fuera. La relación entre el sistema de los *varṇa* y el de los *jāti* o castas es compleja. Los indólogos confunden a veces las dos cosas, sobre todo porque la literatura clásica no se ocupa apenas más que de los varṇas. Es imprescindible distinguir siguiendo a Sénart (32[a]). De otro lado, no parece que la

diner: "La ausencia de semejante movilidad [social], tal como existe en el sistema de castas, debería teóricamente aumentar la ansiedad a propósito del prestigio que se espera; pero en la práctica esta ansiedad desaparece realmente y es reemplazada por actitudes religiosas de resignación y de sumisión." (*The Individual*, pág. 441.)

(31[d]) Distinción entre jerarquía y distribución del poder: Talcott Parsons: *Elementos para una sociología de la acción*, pág. 261 (citado anteriormente, § 7), y también págs. 285, 325, 336, n. 1; ref. completa apénd. A, n. 17.

(32[a]) E. Sénart: *Les castes dans l'Inde*, págs. 140-42. Sénart, que parte

literatura antropológica reciente hace plena justicia a la importancia del esquema tradicional, incluso desde el punto de vista de las castas en el sentido estricto. Ha habido demasiada tendencia a considerar la clasificación de los varṇas como una pura y simple supervivencia sin ninguna relación con la realidad social contemporánea, como Hocart señalaba (32[b]). Más cerca de nosotros, se ha reconocido que la teoría de los varṇas tenía ciertas funciones en la época moderna (§ 33), pero apenas se ha intentado dar cuenta del hecho. Desde esta relación es necesario, en primer lugar, atraer la atención sobre una semejanza constitucional entre la jerarquía de los varṇas y la de las castas.

Gracias a Hocart y a Dumézil sobre todo, podemos ver la jerarquía de los varṇas no ya como un orden lineal, sino como una serie de dicotomías o de encajamientos sucesivos. El conjunto de los cuatro varṇas se divide en dos, de modo que la última categoría, la de los *shudras,* se opone al bloque de las tres primeras, cuyos miembros han "nacido dos veces", en el sentido de que participan de la iniciación, segundo nacimiento, y en la vida religiosa en general. Estos nacidos dos veces se dividen a su vez en dos, y así los vaishyas se oponen al bloque formado por los kshatriyas y los brahmanes, que a su vez se dividen en dos. Este aspecto ha sido comentado y se encuentra destacado en los comentarios rituales védicos denominados brahmanas (¿800 a. de J. C.?; cf. Ap. C). Indiquemos solamente que el destino de los shudras es el servicio y la servidumbre, y que los vaishyas son ganaderos y agricultores, los "proveedores" del sacrificio, como dice Hocart, a quien ha sido dado el dominio sobre los animales, mientras que a los brahmanes-kshatriyas se ha dado el dominio sobre "todas las criaturas". Considerando de nuevo la solidaridad de las dos primeras clases y su distinción, vemos que el kshatriya, como también el vaishya, puede ordenar un sacrificio, pero no realizarlo, pues esto es privativo del brahmán. El rey, pues, está privado de toda función sacerdotal. Vemos así que la serie de dicotomías sobre la que la

---

de la casta moderna, puede considerarse como el iniciador de la desvalorización moderna de los varnas (clásicos), que constituye para él una expresión arbitraria en el lenguaje del pasado védico de una realidad fundamentalmente diferente. En la misma época, Oldenberg, más abierto a la etnología general, matiza más (véase su crítica de la obra de Sénart a la luz de Fick en la *Z. D. M. G.* de 1897). Max Weber, en *Hinduismus und Buddhismus,* traduce a menudo *varna* por "casta".

(32[b]) "Esto, se nos dice constantemente, no tiene ninguna semejanza con la realidad...; el sistema de las cuatro castas [*sic*] es una pura ficción." (A. M. HOCART: *Las castas,* pág. 40.)

jerarquía descansa, aunque es bastante semejante formalmente a la de las castas y también en lo esencial religiosa, es a la vez menos sistemática y diferente en sus principios (32[c]).

Parece que es posible representar esta cuatripartición de la sociedad védica tardía como el resultado del acrecentamiento de una cuarta categoría a las tres primeras, las cuales corresponden a la tripartición indoeuropea de las funciones sociales (Dumézil) y, en los primeros libros del Rig-Veda, a la tríada *brahmán-ksatra-viç,* es decir, el principio del sacerdocio, el del imperium y los clanes o el pueblo. El shudra se encuentra en un himno tardío del Rig-Veda y parece corresponder a aborígenes (como los *dāsa* y *dasyu)* integrados en la sociedad sin apenas servidumbre (32[d]). Subrayemos fuertemente que el brahmán es el sacerdote; el kshatriya, el miembro de la clase de los reyes; el vaiska, el ganadero agricultor, y el shudra, el servidor no libre. Esta clasificación permanecerá idéntica en su forma a través de toda la literatura hasta nuestros días, naturalmente con deslizamientos y modificaciones en el contenido de las categorías. En particular, este será el único esquema conceptual que utilizarán los textos clásicos del hinduismo para caracterizar a las personas y sus funciones en la sociedad, aun cuando en alguna parte aparezcan grupos concretos que no encajen en el esquema de una manera clara y sin ambigüedades. Sin duda, estos textos son contemporáneos del desarrollo de las castas en el sentido estricto del término, pero siempre refieren las castas a los varnas, las ven a través de los varnas. Pero estos textos ocultaron unánimemente la aparición, el acrecentamiento verdadero de una quinta categoría, la de los intocables, proclamando sin excepción que "no hay quinta...". Esto, simplemente, es aplicar el esquema existente, y según él, los intocables están excluidos de cualquier varṇa, como los shudras lo están de los "nacidos dos veces".

(32[c]) Para detalles y referencias, véase Ap. C. La disposición equivale a la notada para las castas; así, brahmanes y kshatriyas, tomados en conjunto, se oponen en todo lo demás, mientras presiden la sociedad.

(32[d]) A veces se ha sacado partido del sentido primero del *varṇa,* color, y del hecho de que los aborígenes son descritos en el Veda como teniendo la piel sombría para dar una explicación racial del sistema de los varnas. Esto no explicaría más que la distinción entre dos veces nacidos y shudras, pero de ninguna manera la tripartición de los primeros. Véase HOCART: *Las castas,* págs. 47 y sgs. Srinivas ("Varna and Caste") y otros consideran los varnas como grupos hereditarios dados, a los que se les reservarían ciertas funciones. Pero se ve desde el comienzo que se trata de funciones, de una especie de necesidad de la organización social que determina la

Es interesante seguir a Kane (32[e]) y ver cómo los textos clásicos han definido los deberes y ocupaciones de los varnas. Para los shudras el asunto no puede ser más simple, pues su única misión es la de obedecer o servir, sin ninguna otra aspiración (*çuçrusām anuyayā,* Manú I, 91). Frente a ellos, los nacidos dos veces se caracterizan fuertemente como semejantes por un triple deber común: el estudio, el sacrificio, el donativo *(adhyayanam ijyā dānanz,* Gaut., X, 3), entendiéndose por esto estudiar los textos sagrados, ofrecer sacrificios y donativos a los brahmanes. Se diferencian por sus fuentes de renta que corresponden a actividades u ocupaciones en definitiva *facultativas,* constituyendo una esfera en la que el brahmán tiene el privilegio de enseñar, de efectuar los sacrificios y de recibir los donativos; el kshatriya, el de proteger a todas las criaturas; el vaishya, vivir de la agricultura, del comercio, de la cría del ganado y de la usura (Gaut., *ibíd.).* Manú dice las mismas cosas con muy poca diferencia, pues los tres medios de vida del brahmán son facultativos para él, pero prohibidos al kshatriya, el deber común *(dharma)* de los nacidos dos veces se opone a lo que se hace para vivir *(ājīvanārtham)* (X, 76-7, 79). El brahmán se caracteriza por seis acciones (X, 75; I, 88), de las cuales solamente tres le son comunes con los otros nacidos dos veces (I, 88-90), y es necesario traducir literalmente en el primer versillo la enumeración de las seis acciones brahmánicas para interpretar el carácter total, completo, de la actividad del brahmán, tal como lo expresan las parejas de opuestos: "Hacer estudiar y estudiar, hacer sacrificar y sacrificar, dar y recibir..." (literalmente idéntico en X, 75). Está claro que la concepción antigua se ha conservado en lo esencial: el servicio, la actividad económica, la dominación política, el sacerdocio. Al mismo tiempo, con una lógica imperturbable, las fuentes de los recursos se subordinan, en tanto que facultativas, a los fines religiosos, incluso si esto arrastra a lo que tendemos a considerar como una contradicción, a saber: que el brahmán se caracteriza en relación a los otros nacidos dos veces por actividades inesenciales, o también en materia de enseñanza y de sacrificio, por el servicio, bien es verdad que religioso.

Además, la homogeneidad afirmada de las diversas especies de

---

identidad de las personas. Ketkar hace comprender bien la importancia que se agrega muy particularmente aquí el *status* de atribución (*op. cit.,* págs. 45 y sgs.). Según Manú (I, 28-29), estas funciones le fueron "asignadas en el momento de la primera creación".

(32[e]) P. V. KANE: *History of Dharmasastra,* II-1, págs. 19-179, etc.

nacidos dos veces en el plano esencial, el rasgo que contrasta más con el sistema de castas es quizá el acento puesto sobre la función más que sobre el nacimiento.

Hay algunas particularidades que notar en lo que concierne a jerarquía de los varnas en el hinduismo clásico. La literatura enumera privilegios del brahmán. El brahmán es inviolable—matar a un brahmán y matar a una vaca son los mayores pecados—y son muchos los castigos que no se le pueden aplicar; p. ej.: no se le puede azotar, ni encarcelar, ni condenar al pago de una multa o extrañamiento. El brahmán instruido *(çrotriya)* está en principio exento de impuestos y el brahmán es favorecido por la ley relativa a los objetos encontrados, que, en general, revierten al rey y que únicamente cuando quien lo encuentra es un brahmán lo retiene para sí o lo comparte con el rey; de igual modo, solo los bienes brahmánicos sin heredero no corresponden al rey (se manifiesta en esto una cierta mezcla de las dos funciones).

Recordemos que, mientras en el período védico el brahmán se caracteriza por la función del sacrificio, en el período hindú, de acuerdo con la decadencia del sacrificio y su sustitución por otros ritos, el brahmán es, ante todo, la pureza. Por lo demás, el varna brahmánico se segmenta, incluso en el período clásico, y los sacerdotes secundarios de templos públicos, los *devalaka,* son despreciados por sus colegas. Hoy las órdenes de brahmanes se clasifican en razón del rango de las castas a que sirven como sacerdotes domésticos *(Panjab Census Report,* 1911, I, 310), siendo los brahmanes más elevados los instruidos que no sirven.

De modo general, la jerarquía de los varnas se expresa de muchas maneras en el tratamiento diferenciado que se le da. Veámoslo en los castigos. Generalmente gozan de privilegio o inmunidad, pero al propio tiempo nobleza obliga, y así el brahmán ladrón, p. ej., es castigado más severamente que sus inferiores. Sin embargo, existen extremos difíciles de interpretar. Manú, pongamos por caso, dispone que un shudra no puede transportar el cadáver de un brahmán (V, 104), lo que es incomprensible desde el punto de vista de la pureza. Pero, sobre todo, encontramos a partir de los dharmasutras de Gautama y Vasistha disposiciones muy extendidas luego que parecen ilógicas. Y son las que prescriben que la duración de la impureza aumente para las clases en orden descendente. Así, p. ej., en caso de muerte, los parientes próximos son impuros durante diez días para los brahmanes, doce para los kshatriyas, quince para los vaishyas y treinta para los shudras. Aun

en nuestros días, allí donde la ortodoxia prevalece, la proporción va en el mismo sentido (las duraciones más largas son a menudo acortadas). Ahora bien: en virtud del sistema, debería ser al revés. En efecto, la impureza es más fuerte que la pureza, y su alcance debería ser tanto más grave cuanto mayor fuese el grado de pureza que hubiera que recuperar. Pero bien pudiera ser que no hemos entrado todavía en el espíritu del sistema o que los brahmanes han transformado en privilegio lo que debió ser una incapacidad mayor. Esta visión se encuentra reforzada por el hecho de que si otras prescripciones van en el mismo sentido (p. ej., hasta donde el agua debe llegar para purificar a alguien, Manú, II, 62), encontramos la gradación inversa en ciertos casos; así, referente a un nacido muerto, Brihaspati (*Āçauca,* 34-5) prescribe diez, siete, cinco y tres días para los brahmanes y los varnas siguientes, respectivamente. Lo mismo ocurre, como veremos, en las expiaciones (capítulo VIII).

Hemos dicho que los textos clásicos expresan en lenguaje de varna lo que debió ser en su tiempo un sistema de castas en estado naciente. La palabra *jāti* no está ausente, pero generalmente se confunde con *varṇa* (salvo en Yajñavalkya, y según Kane, el acento se desplaza de la función al nacimiento). Además, se encuentran nombres concretos de grupos de referencia, como lo testimonia *caṇḍāla* (o *cāṇḍāla*), ya encontrados, y otros de órdenes o equivalentes (colocados fuera del poblado, Manú, X, 36, 51) o claramente superiores. En tanto los textos búdicos testifican desde una época remota la existencia real de las castas menospreciadas y también de oficios inferiores, los textos hindúes normativos presentan, sobre todo, los grupos que nombran como productos de cruces entre varnas. Esta es la teoría muy elaborada de la "mezcla de los varnas", originando categorías mezcladas, inferiores y más o menos jerarquizadas ellas mismas. Se estima que esta teoría ha sido utilizada para unir auténticos *jāti* a los varnas. Es difícil decir cómo estos grupos entran en la clasificación de los varnas. Para los inferiores al menos son considerados como exteriores, y, sin embargo, se repite que "no hay quinto (varna)" y se tiende a unirlos a los shudras. Desde Panini (s. v a. de C.) se estableció una distinción entre los shudras, toda vez que se habla de shudras "excluidos" *(niravasita).* Más tarde se multiplican expresiones como "los últimos", los "exteriores", etc., y la palabra "intocable" *(asprçya)* no es totalmente desconocida. La distinción que durante mucho tiempo no se quiso hacer en teoría acabó por imponerse, y los

shudras adquirieron derechos, vinieron a ser realmente miembros de la sociedad religiosa, quedando excluidos los quintos, los intocables (32[f]).

Hay que examinar un extremo en lo que concierne a los varnas, a saber: la relación conceptual entre brahmán y kshatriya, fijada en época muy remota y en vigor hasta nuestros días. Se trata de una distinción absoluta entre sacerdocio y realeza. Comparativamente hablando, el rey perdió sus prerrogativas religiosas: no sacrifica, hace sacrificar. El poder se subordina absolutamente al sacerdocio, mientras que de hecho el sacerdocio se somete al poder (32[g]). *Status* y poder, y, consecuentemente, autoridad espiritual y autoridad temporal, quedan absolutamente distinguidas. Los textos llamados brahmanas nos dicen esto con una claridad extrema, y

---

(32[f]) Es cierto que, como para los shudras, se han producido modificaciones en el *status* de familias pertenecientes a la clase de los vaishyas; habría que identificarlas y describirlas a partir del movimiento de conjunto que hemos indicado sumariamente. Una obra reciente intenta describir la evolución en lo que concierne a los shudras solos: R. A. SHARMA: *The Shudras in Ancient India.* Es un trabajo considerable, serio y bien documentado; pero, aparte de que el autor se esfuerza por encontrar a cualquier precio cambios donde quizá no los hay (parece gratuito derivar los shudras de la sociedad indoeuropea por degradación de su *status,* cuando la agregación de ciertos indígenas es más verosímil), ha cometido el error de estudiar la categoría como si existiera por sí misma, independientemente del conjunto—una vez más el error tan a menudo encontrado—. Debería ser evidente, al contrario, que en primerísimo lugar la aparición real de una quinta categoría, el largo rechazo opuesto a su reconocimiento teórico, y, finalmente, la sustitución de los shudras cuando precisamente eran los excluidos del sistema de castas de los varnas por los intocables, que son los excluidos en el sistema de castas, es necesariamente esencial a la evolución del *status* de la categoría. Nos quedaremos sobre todo con una visión seductora del período de las Leyes de Manú, que, según este autor, combina una reafirmación doctrinal caricaturesca de las incapacidades de los shudras con su ascenso de hecho, su adquisición de derechos nuevos. Si este fenómeno es cierto, no habría otro remedio que enlazarlos más estrechamente con la competencia entre el hinduismo y las sectas más o menos heréticas, toda vez que los shudras están lo suficientemente asimilados a los heréticos para que se suponga les deben en gran medida su promoción.

(32[g]) Este punto ha sido tratado por otros (Ap. B, *init.*) desde el punto de vista de sus implicaciones con la esfera "política", pero era indispensable indicarlo aquí brevemente. Se ve hasta qué extremo la perspectiva comparativa falta en estos estudios cuando se lee, escrito por un maestro de los estudios védicos, que habría "acaparamiento de empleos sacerdotales por los laicos" (RENOU y FILLIOZAT: *India clásica,* I, 375). Suponer que el rey es generalmente o principalmente un laico es tener una extraña idea de la realeza. Es verdad que los antropólogos hacen algo parecido de una manera más refinada; así, una de las tendencias del clásico *African Political Systems* (Evans-Pritchard & Meyer Fortes, ed., Introducción), es la de reducir las funciones del rey a funciones políticas.

dígase lo que se diga, esta relación no ha dejado nunca de ser verdadera y lo es todavía. Así, p. ej., la obligación del tributo por parte de los poderosos y los ricos, tal como lo prescriben los textos, no ha sido letra muerta, sino que, al contrario, los soberanos han asegurado los medios de vida a los brahmanes—y a sus equivalentes en este aspecto—mediante fundaciones de tierra cuyas inscripciones acreditan bajo dos rúbricas diferentes (donaciones a los templos y establecimientos de colonias de brahmanes). La diferencia con el occidente católico, por ejemplo, parece consistir en el hecho de que en la India no ha habido nunca poder espiritual, instancia espiritual suprema que fuese al mismo tiempo poder temporal. La supremacía de lo espiritual no se ha expresado nunca políticamente.

Hallamos, pues, en la teoría de los varnas esta diferenciación entre *status* y poder (32[h]), que la consideración de la jerarquía en general parecía reclamar (§ 31). Este hecho, más antiguo que las castas, es fundamental para ellas en el sentido de que solo una vez adquirida esta diferenciación puede manifestarse la jerarquía en estado puro. En el parágrafo siguiente volveremos a encontrarla. No es esto todo, pues tendremos que recordar igualmente que estos

(32[h]) La diferenciación entre *status* y poder nos permite situar el desenvolvimiento indio en relación con las sociedades más simples y unir entre sí un determinado número de sus aspectos característicos. Hocart, como sabemos, ha referido el sistema de la circunscripción fijiana, en la que existe cierto grado de división del trabajo religioso, a la división del trabajo centrada en un jefe. Para la India, es necesario añadir la distinción en causa y poner, de algún modo, Hocart (el poder) en Bouglé (el *status*). En relación con una tribu dividida en dos partes, totémicas o no, se puede decir en grueso que la circunscripción fijiana reemplaza la complementariedad por una división del trabajo y, correlativamente, acentúa la distinción entre sagrado y profano. En relación a la circunscripción (fijiana), el sistema de las castas, de una parte, diferencia *status* y poder (rey y sacerdote), y de otra, reemplaza prácticamente la oposición sagrado-profano por la oposición puro-impuro. Digamos, *grosso modo*, que lo sagrado se diferencia en puro e impuro hasta aquí identificados, pero recordemos ante todo que, mientras que en la circunscripción y en otras partes las situaciones correspondientes a lo que es lo impuro en el sistema de castas son peligrosas por ellas mismas, no son peligrosas, sino solo *socialmente degradantes*, en las castas (anteriormente, § 25, I; *Contributions*, III, 29 y sgs.). Por lo demás, como es natural en este mundo más diferenciado, la división del trabajo está más desarrollada y es más importante en la India que en Fiji. Pero retenemos sobre todo la correlación que se manifiesta entre ambos fenómenos: 1.º la sustitución del rey por el sacerdote en la cumbre de la escala de *status;* 2.º, la introducción de la oposición puro-impuro, con la innovación que comporta. Esta oposición representa un punto de vista ritualista, que en definitiva se ha extendido históricamente del ritual védico a toda la

dos principios, absolutamente distintos entre sí, son al mismo tiempo solidarios en su oposición a las otras categorías de que se constituye la sociedad. Desde los Brahmanas, estas son "las dos fuerzas", representadas por los hombres, a quienes, según Manú, han sido entregadas "todas las criaturas". Por su sumisión al sacerdocio, la realeza participa en ella.

33. Casta y "varṇa"

Es necesario que nos esforcemos por esclarecer los principales aspectos de la relación entre *jāti*, casta, y *varṇa*, categoría y estado, o, más exactamente, entre el sistema de castas y la teoría clásica de los varnas. Para comprender la necesidad de esta aclaración, basta recordar que si los autores clásicos casi no nos hablan de otra cosa que de los varnas, los hindúes actuales hablan a menudo de las castas en el lenguaje de los varnas.

Primeramente hemos de considerar a este respecto no solamente el prestigio de que los varnas gozan merced a la tradición, sino también el hecho de la homología que ofrecen los dos sistemas, ambos estructurales y ambos culminando en los brahmanes, bien como varna, bien como casta o subcasta de brahmanes, capaces de ser consideradas una u otra con la representación del varna en un territorio determinado (en el caso de que hubiera varias, la más elevada de ellas). En segundo lugar, los varnas ofrecen la ventaja de presentar un modelo a la vez universal en la India y muy simple por lo que toca a la proliferación de castas, subcastas, etc., modelo, por consiguiente, más apropiado que ninguno para facilitar, como dice Srinivas (33ª), entre regiones diferentes. La relación no

---

vida social, y que corresponde al acceso a lo sagrado más que a lo sagrado mismo. Es natural que semejante punto de vista sea el hecho del sacerdote y se vea un vínculo lógico entre los dos fenómenos.

Es completamente natural que la distinción entre sacerdocio y realeza, entre *status* y poder, al mismo tiempo que hace posible la expresión de una jerarquía en estado puro, permite a la diferenciación progresar en el plano religioso.

De modo bastante inesperado llegaremos así a una hipótesis verosímil sobre el origen del sistema; la India pre-aria había tenido un sistema vecino del de Fiji, como quería Hocart; el brahmanismo lo tendría, a partir del desarrollo védico y subordinándole el rey al sacerdote, a lo englobado en una jerarquía estricta, precisa y desarrollada.

(33ª) M. N. Srinivas: "Varna and Caste" (reproducido) en *Caste in Modern India*. El autor insiste sobre el hecho de que los varnas ofrecen una referencia común—por consiguiente, un medio de comparación—a los sistemas de castas concretas y localizadas. Pero ¿cómo sería esto posible si

es muy distinta a la que establece Marx entre la antítesis burguesía-proletariado de sus escritos políticos y el cuadro más complicado de las clases sociales que se deriva de sus obras históricas. Existe una tendencia a repartir las numerosas castas de un territorio determinado entre las cuatro categorías clásicas (y la quinta, tradicionalmente innominada). Existen además particularidades regionales, como, p. ej., en el Sur, donde apenas hay intermediarios entre brahmanes y shudras, de tal modo que las mismas castas militares se consideran como formando parte de los shudras, sin preocuparse apenas de ello.

El procedimiento de clasificación aquí es muy cómodo, por lo que se refiere (o en suplemento) a los criterios de pureza cuya complejidad hemos ya expuesto. Su importancia ha aumentado en la época moderna con el desarrollo del transporte, y más todavía con el registro de las castas en los empadronamientos por diez años, ordenados por el propio gobierno en la última parte del siglo XIX, y muy particularmente en 1901, en el cual se procuró conseguir una gradación separada de rangos a escala "provincial". Por lo menos, así lo piensa Srinivas. En verdad, estos empadronamientos han dado a muchas castas la ocasión de presentar reivindicaciones dirigidas a sancionar por el poder político un *status* más elevado que su *status* real, y que estas reivindicaciones, algunas veces justificadas mediante memorias publicadas (33[b]), se expresaban de modo más o menos verosímil en el lenguaje de los varnas. Los varnas serían aquí un instrumento de movilidad, pero una cosa es la reivindicación y otra el resultado obtenido. Además, las circunstancias son muy particulares (cf. cap. VII).

Pueden señalarse algunos rasgos de la ósmosis entre *varṇa* y *jāti* en razón a que, lejos de ser cosas heterogéneas, ambos conceptos reobran entre sí. La noción que los modernos, incluidos los antropólogos, tienen de los varnas está influida por la casta. Así, se dice frecuentemente que los verdaderos kshattriyas se extinguieron hace ya mucho tiempo, que los rajputs—que funcionalmente son los kshatriyas actuales—no tienen nada que ver con

---

se tratase, como también sostiene, de cosas totalmente heterogéneas? Según Gait, los varnas representan la "visión exterior" de la organización social (*Census of India*, 1911, *India, Report*, pág. 366, citada por BLUNT: *Caste System*, pág. 8). Se encuentra además alguna vez la idea de que las castas resultan de la subdivisión de los varnas (A. R. DESAI: *Social Background*, pág. 223).

(33[b]) Así, p. ej., la interesante memoria señalada por Weber: A. C. DAS: *Gandhavaniks of Bengal*, Calcuta, 1903.

estos; se considera como irregularidades en la India antigua el acceso al trono, y a la dignidad de kshatriya, de dinastías de un origen diferente. Se supone en todo esto que la herencia es más importante que la función, lo que se aplica a la casta, pero no al varna (anteriormente, § 32). Desde el punto de vista de los varnas, cualquiera que reine de manera estable y se somete al brahmán es kshatriya. Por lo demás, estas categorías no eran tampoco rigurosamente endógamas. Es probable que los kshatriyas no hayan sido nunca muy estrictos en la materia, pues, en verdad, la situación particular en el poder dio lugar a hechos tales como la poliginia y la alimentación cárnica, tan contrarios al ideal brahmánico y que, con la mayor tranquilidad, se conservaron hasta época muy reciente, incluso en niveles inferiores. Es de notar también que, dada la relación entre la función y la fuerza, era más fácil llegar a ser rey que brahmán, y de este modo el kshatriya y el intocable son niveles a los que con facilidad se puede llegar desde fuera en la sociedad de castas.

Inversamente, no basta con decir que el sistema de castas está influido por la teoría de los varnas. En primer lugar, la existencia de la teoría de lo puro y lo impuro presupone al menos la relación establecida en los varnas entre sacerdocio y realeza (§ 32; comparativamente, § 25.I). Hay razón para decir que la oposición de lo puro y lo impuro es asunto ritual, e incluso ritualista. Para que este tipo ideal de jerarquía pudiera aparecer, era necesario que la confusión que se encuentra de ordinario (¿acaso en todas partes?) entre *status* y poder desapareciera, aunque, naturalmente, esto no bastaba; así, pues, para que la jerarquía pura se desarrollara sin obstáculos era necesario además que el poder fuera absolutamente inferior al *status*. Estas dos condiciones son las que encontramos realizadas en la relación establecida muy pronto entre brahmán y kshatriya.

En segundo lugar, sostenemos que la teoría de las castas recurre implícita o subrepticiamente a los varnas para completarla en lo que se refiere al poder. En efecto, en la teoría de la pureza un mercader vegetariano debería lógicamente ganar a un rey comedor de carne. Ahora bien: no ocurre así, por lo cual, para comprender el hecho, tenemos que recordar que, por subordinarse totalmente el rey al sacerdote, el poder al *status*, la teoría de los varnas establece entre ellos una solidaridad que los opone conjuntamente a las otras funciones sociales. Este extremo es delicado e importante y exige una discusión especial.

34. JERARQUÍA Y PODER

La mayor parte de los autores contemporáneos ven las cosas de otra manera. En las generaciones precedentes, aparte la tendencia aristocrática para la que la existencia de una gradación de *status* es natural, la jerarquía era a menudo menospreciada como rasgo principal del sistema, pero los mejores autores entre los materialistas procuran explicarla a partir de otros rasgos (Nesfield). Solo un autor contemporáneo, K. Gough Aberle, ha asumido a su vez esta tarea ingrata (34[a]). En nuestros días, la mayor parte de las veces la jerarquía, o más bien la existencia de un orden de precedencia, de una gradación de *status,* se impone, pero se considera solo exteriormente ("estratificación social"), quedando un residuo irreducible a las nociones de poder y riqueza estimadas como fundamentales y claras. La literatura contemporánea arrastra como una cadena esta dualidad, no superada ni tampoco verdaderamente caracterizada (34[b]).

(34[a]) Ejemplo de lo que hemos llamado la tendencia aristocrática: "Ranks and degrees, order and regularity, are essential to the well-being of every community. The regulations of caste are nothing else than these, carried to and excess of refinement." (B. A. IRVING: *Theory and Practice of Caste,* 1837, pág. 4.)

En su artículo "Criteria of Caste Ranking in South India", *Man in India,* 39-2, 1959, págs. 115-26, Kathleen Gough Aberle intenta reducir la gradación de las castas en Kerala (Malabar) a lo que llama "relaciones de servidumbre" en el sentido extremadamente amplio de una dependencia personal que va de una relación cuasi feudal a la servidumbre propiamente dicha. La hipótesis no explica la superioridad del brahmán nambudiri sobre el rey, sea o no un kshatriya. En este sentido, el dualismo del que se habla más adelante reina aquí también. Sin embargo, Miller había demostrado, para la misma región, que mientras que los príncipes estaban acantonados en territorios reducidos, únicamente el brahmán trascendía estas divisiones y las unificaba ("Caste and Territory in Malabar", *Amer. Anthrop.,* 56-3, 1954, págs. 410-20), lo que se puede entender como simbólico; muy al contrario, aunque la gradación que K. Gough llama "ritual" solo sea la expresión pura y simple de las relaciones de fuerza, estas relaciones se modifican en sí mismas y su impacto se limita por ella.

Ramkrishna Mukherjee, en *Dinamics of a Rural Society,* ha pretendido demostrar una especie de congruencia estadística entre el sistema de castas y tres grandes clases económicas distinguidas por él en Bengala. Dos de las clases en cuestión se consideran producto de la dominación inglesa. ¿Había, sin embargo, castas antes? Véase en contraste el claro reconocimiento de la subordinación de los fenómenos de clase a los fenómenos de casta en MARIAN SMITH: "Structured and Unstructured Class Societies": "Indian society is structured in terms of caste but not in terms of class" (pág. 304).

(34[b]) Esta dualidad se ve en el uso terminológico. Se habla constantemente de "*status* ritual" y de "*status* secular", mientras que en la perspec-

De ordinario, los autores que estudian la gradación de los *status* de las castas en una región determinada establecen una distinción entre lo que pasa "en los extremos" y en la "zona media" de dicha gradación. Estiman que los extremos, donde lo puro y lo impuro se evidencian, son menos importantes que la zona media, donde, con razón, descubren la obra del poder. Así concluyen que sus categorías bastan para entender el sistema. A juicio de ellos, existe, en fin de cuentas, una relación de congruencia entre la distribución del poder (y de la riqueza) y el *status* (religioso), salvo, naturalmente, en los extremos, donde la anulación del intocable y, sobre todo, la precedencia del sacerdote en relación con el dueño del suelo plantean un problema. Para no destruir la congruencia a que se apela es necesario no insistir, aunque es forzoso hacerlo en las situaciones donde se manifiesta la dependencia material del sacerdote frente a los dueños del suelo. En definitiva, se constituye en principio que el *status* jerárquico es cosa de poca monta allí donde no sirve para afirmar pura y simplemente una situación económico-política. Para juzgar esta postura basta con describirla, y es claro que la pregunta a la que hay que contestar consiste en saber si nuestro esfuerzo se reduce a dar una apariencia de confirmación a los prejuicios sociocéntricos de nuestras sociedades o a realizar una labor científica. Valga, p. ej., la siguiente aclaración:

> (entre el rango de las castas y el grado de control que ejercen sobre los recursos productivos) la correlación no es perfecta porque hay en los extremos de la escala una *rigidez muy especial* [*a peculiar rigidity*] en el sistema de castas... entre estos extremos el rango ritual tiende a seguir el rango económico en el interior de la comunidad campesina (34°).

---

tiva indígena y en el sentido riguroso del término no hay más que un único *status*, el primero. Por lo menos, se debe a M. N. Srinivas el concepto de "casta dominante", que, con la condición de ser convenientemente definida, es útil, reproduciendo la casta dominante más o menos la función real a una escala territorial reducida y oponiéndose "dominancia" a "status" tanto como el hecho al derecho o la citada casta a la de los brahmanes locales (cf. § 74.2).

(34°) He aquí el pasaje completo. He subrayado las expresiones características: "There was a high degree of coincidence between *politico-economic rank* and the ritual ranking of caste. This is a reflection of the *general* rule that those who achieve wealth and political power *tend to* rise in the ritual scheme of ranking. It is what is meant by saying that the ranking system of caste-groups was *validated* by differential control over the productive ressources of the village. But the correlation is not perfect, since at each end of the scale there is not perfect, since at each end of the scale there is a peculiar rigidity in the system of caste... in between these two extremes, [their] ritual rank tends to follow their *economie rank*

He subrayado una experiencia particularmente sabrosa que reduce un rasgo fundamental del sistema de castas a una "rigidez muy especial" en las extremidades del orden social. Se comprenderá que preferimos otro camino.

Para nosotros, por el contrario, lo que ocurre en los extremos es esencial. Tenemos que liberarnos de nuestras representaciones habituales para colocar sin ningún embarazo lo esencial en el centro y lo demás en la periferia. Aquí, al revés, a causa de que se trata de jerarquía, y más generalmente de representaciones, y de sociología, lo englobante es más importante que lo englobado, de igual modo que el conjunto es más importante que las partes o que, para un grupo dado, su lugar en un conjunto determina su organización propia. Opuesto a lo anterior, nuestro procedimiento implica, como ya hemos dicho, dos tiempos: en un primer tiempo nos atenemos a la ideología, que explica fácilmente el cuadro social; en un segundo tiempo consideramos oportunamente un factor concreto—el poder—que encontramos en la "zona media", y que la teoría de la pureza no explica de modo inmediato.

El asunto es epistemológicamente ejemplar, porque, fijándose al nivel del poder, estamos imposibilitados de aprehender el sistema indio en lo que lo caracteriza, a saber: la subordinación del poder, a la vez intelectualmente perfecto y prácticamente limitado, como vamos a ver inmediatamente. La alternativa no puede ofrecerse con más claridad, pues o bien se le deriva de las representaciones conscientes yendo del conjunto a las partes, poniendo de un golpe en evidencia un hecho masivo e inadvertido—la muy antigua secularización del poder en la India—, o bien se le deriva del comportamiento, con lo cual no es posible referirlo al conjunto ni establecer finalmente el puente entre las concepciones indias y las nuestras.

Con lo anterior hemos opuesto dos procedimientos relativos a la correspondencia entre jerarquía y poder. Por lo que a nosotros respecta, la cuestión, desde ahora, se plantea solo en lo que se refiere a la relación entre varna y casta. Antes de entrar en el

---

in the village community." (Nótese particularmente la inversión del sentido habitual de la palabra "validate". Se trata de una aldea apartada del Orissa, donde la tierra es muy barata: F. G. BAILEY: *Caste and the Economic Frontier,* págs. 266-67.) Hemos dicho en el texto solo de "poder" (fuerza legítima en relación estrecha con el dominio del suelo). En efecto, la riqueza mobiliaria es asunto muy distinto: su emancipación es obra de la dominación inglesa (cf. § 75, 117, y Ap. D).

estudio de las gradaciones de los *status* concretos que hayamos de observar, reconocemos de antemano que tales gradaciones conceden un lugar al poder que la jerarquía teórica de lo puro y lo impuro no prevé. A primera vista, este es un ejemplo de aquel componente "residual" que la confrontación de la observación y la ideología debe normalmente evidenciar. Aunque pudiéramos analizar esto con la máxima precisión, no nos sería suficiente. Sin embargo, desde que el rey o cualquier miembro de casta real, comedor de carne, tiene precedencia sobre un mercader o un agricultor vegetariano, la jerarquía de la pureza relativa es no solo defectuosa—lo cual pudiera arreglarse—, sino que se contradice. ¿Hay que decir que la ideología falla en la "zona media" de la escala de *status* o reconocer que un factor extraño a la ideología viene aquí a equilibrarla, después de puestos los extremos en su lugar?

Comenzaremos por hacer notar que, por importante que sea la jerarquía o bajo su forma concreta y parcial, la gradación de los *status* no es todo. La gradación deja fuera de ella el poder y su distribución; pero siendo así, ¿no la reflejará ella de algún modo, toda vez que no la ataca de hecho? Por lo demás y en general, la ideología orienta u ordena lo dado, pues que no lo reproduce, y la toma de conciencia es siempre en verdad una elección con una cierta dimensión de preferencia a otras, pues no se pueden ver unas relaciones sino dejando de ver otras, por lo menos de momento. Pero esta especie de complementariedad puede conducir a una verdadera contradicción, cuando se trate de ordenar exhaustivamente lo dado siguiendo un principio único. En nuestro caso, de una parte, el poder existe en la sociedad y el brahmán que piensa su jerarquía lo sabe muy bien; de otra parte, la jerarquía, so pena de contradecir su propio principio, no puede procurarle un lugar como tal; es necesario, pues, que le procure un lugar sin decirlo, es decir, que está condenada a cerrar los ojos en este punto para no destruirse ella misma. En otros términos, una vez subordinado el rey al sacerdote como la existencia misma de la jerarquía lo supone, es preciso colocarlo después del sacerdote y delante de los otros, a fin de no negar absolutamente su dignidad y la utilidad de su función. Los autores brahmánicos han sentido algo de este tipo, como se ve en su manera de considerar la realeza en el interior de la teoría del dharma. Como muestra Lingat en su preciosa obra sobre las relaciones del dharma y del derecho, el rey tiende a aparecer en esta tradición como un instrumento casi providencial, que realiza la misión entre el mundo teórico del dharma y el mundo real de aquí

abajo. Promulgando una regla absoluta, estos autores son plenamente conscientes de la naturaleza trascendente de esta regla y de la imposibilidad de hacerla pasar tal como ella es a los hechos. Gracias al rey, y al rey como juez supremo en particular, como lazo de unión entre la sabiduría brahmánica representada por sus consejeros y el mundo empírico de los hombres, tal como ellos son, el dharma reina arriba sin tener que gobernar, cosa que le sería fatal.

Resulta, pues, que existen razones internas en la contradicción que nos ocupa. Falta comprender cómo ha podido ser aceptada esta contradicción, y es aquí, a mi entender, donde la teoría de los varnas debe tenerse en cuenta. Esta teoría, en efecto y desde el comienzo, ve en los dos primeros varnas "las dos fuerzas" que, unidas de modo muy particular y propio, deben reinar sobre el mundo; ella permite al príncipe participar en algún grado de la dignidad absoluta de lo que es servidor. Observamos, además, que no existe contradicción en los autores clásicos, toda vez que no hablan nunca sino de varnas, aunque es de suponer que tienen presente la sociedad de castas. De acuerdo con esto, es evidente para nosotros que una sola jerarquía de pureza vale como principio social perfectamente diferenciado. En el espíritu de los autores, es una idea que se apoya exteriormente en los varnas, siempre que se trata del gobierno o de lo temporal en general. Razón mayor para que no las disociemos abusivamente y para reconocer su enlace implícito tal cual se refleja en las gradaciones reales estatutarias, donde el poder viene de alguna manera a equilibrar la pureza *a niveles secundarios,* quedando todo sometido *al nivel primario no segmentado.*

Como el manto de la Virgen de la Misericordia acoge bajo sus vastos pliegues a los pecadores de todas clases, la jerarquía de la pureza cubre, entre otras cosas, a su propio contrario. Tenemos aquí un ejemplo de complementariedad entre lo englobante y lo englobado que puede extenderse hasta la contradicción para el observador atento. Aunque todavía no hayamos logrado familiarizarnos realmente con el fenómeno, es evidente que hemos dado ya un primer paso fuera del dualismo de lo "religioso" y de lo "político-económico", del idealismo y del materialismo, de la forma y del contenido. Apresurémonos a reconocer que en este sentido nos ha ayudado la tendencia criticada, es decir, que la insistencia en verdad unilateral del poder nos ha hecho en cierto modo descubrirlo.

Advirtamos que aquí solo hemos señalado la intercesión del poder en la esfera de la jerarquía. La descripción del poder en la esfera de la jerarquía será tratada en otro capítulo (cap. VII).

35. Gradaciones de status regionales (empadronamiento de 1901)

Vamos a ocuparnos ahora de la jerarquía tal como se describe y analiza en la literatura moderna. Todo trabajo sociográfico en la India, a no ser que sea muy especial, se refiere a ella necesariamente. Pero ciertos trabajos la estudian más particularmente. Nos ocuparemos, ante todo, de los esfuerzos de Risley para separarla al nivel de las "provincias" en el empadronamiento decenal de 1901 (35[a]). La empresa era laudable, y si en la experiencia se vieron sus inconvenientes y sus límites, tuvo al menos el mérito de descubrir diferencias radicales entre las provincias en cuanto a la aplicación de un principio universal. Se trataba de obtener una clasificación de las castas, siguiendo un orden de precedencia extraído de la opinión pública indígena.

Se tuvieron en cuenta los criterios siguientes: varna de dependencia; si los brahmanes aceptan o no el agua de la casta considerada; si a la casta sirven brahmanes de *status* superior, otros brahmanes o sus propios sacerdotes; si practica el matrimonio entre niños y prohíbe el de las viudas...; la profesión; el hecho de ser o no servidos por el barbero y otros especialistas; tener o no acceso al recinto de determinados templos; ser excluidos del uso del pozo común, confinados en un barrio aparte, tener que dejar el camino ante un superior. Se observará la mezcolanza de criterios absolutos o directos (reglas relativas al matrimonio, profesión) y de criterios relativos o indirectos que intervienen en la actitud de las distintas castas (brahmán, barbero, etc.). De hecho se han impuesto otros criterios, que un autor como Ketkar recomienda, y así se pueden clasificar las castas altas en orden ascendente, según que el brahmán acepte de ellas el agua, los alimentos fritos o cocidos, y las castas bajas en orden descendente, según que por contacto manchen de impureza el agua, un recipiente de barro o uno de bronce (35[b]).

(35[a]) Herbert Risley: *Census of India*, 1901, *Report*, I, págs. 537 y sgs.; *Report*, II (Ethnographic Appendices), Ap. II.

(35[b]) Ketkar: *History of Caste*, I, págs. 23 y sgs.

El primer resultado vino a confirmar una diferencia masiva entre el Norte y el Sur (provincias de Bombay y de Madrás). Mientras que en el Norte los brahmanes aceptan de castas inferiores el agua y ciertas confituras (en función de la ocupación y del régimen alimenticio), en el Sur, por el contrario, las castas superiores solo toman agua de su propia casta y aun subcasta, y en Madrás (exactamente en la costa oeste, es decir, en Malabar o Kerala hoy) los intocables manchan no solamente por contacto, sino también por simple proximidad. Puede afirmarse que, en conjunto, la impureza se siente más en el Sur que en el Norte (35°); pero más adelante haremos una reserva en lo que concierne a determinadas reglas draconianas del Sur. Se ve también la importancia de los criterios derivados de las reglas relativas al alimento y a la bebida, que son particularmente estrechas. Estudiaremos estas reglas en el capítulo dedicado a la separación; estos criterios jerárquicos precisos se derivan de las reglas de separación atenuada.

Las comisiones provinciales que establecieron las listas de precedencia no recurrieron a los mismos criterios, pero nosotros vamos a ver, tomando dos ejemplos—Bengala y Madrás—, que las grandes categorías, en número variable, entre las que las listas repartieron las castas se basan en una serie de oposiciones jerárquicas. Así, en Bengala hay una categoría ante todo: 1) los brahmanes. El resto se divide en dos, según que de ellas los brahmanes acepten o no agua. La primera de estas categorías se divide a su vez en otras dos, la primera de las cuales es servida por brahmanes superiores, la segunda por brahmanes degradados; entre las personas que forman la primera de estas dos categorías se hace una nueva distinción de otro orden completamente diferente, de lo cual resultan: 2) los *rajputs* (casta real o guerrera) y castas asimiladas; 3) las "nueve ramas" de castas sirvientes relativamente puras. Parece que la distinción entre 2) y 3) es, ante todo, económico-política. A con-

(35°) O, si se quiere, el principio jerárquico actúa de manera mucho más concreta en el Sur. Se confirma esto en una obra de McKim MARRIOT, *Caste Ranking,* que volveremos a encontrar más adelante (§ 37), donde estudia el grado de "elaboración" de la gradación de los *status* en cinco regiones de la India y aísla cinco tipos diferentes, desde los tipos muy toscos del Indus y de Bengala, que distribuyen las castas en dos o tres "bloques" solamente, hasta el tipo "unilineal" de Kerala. El estudio comparativo de Marriot, pese a la amplitud de su documentación, suscita algunas reservas en cuanto a la definición de las regiones y al aspecto estadístico; cf. la reseña de B. S. COHN, en *Journ. of the Amer. Or. Soc.,* 82-83, 1962, págs. 425-30. En cuanto a la dicotomía que observa en el tipo de Coromandel (Madrás), véase la nota siguiente.

tinuación, 4) las castas de las que los brahmanes, como de las precedentes, aceptan el agua, pero que como sacerdotes solo tienen a brahmanes inferiores. La categoría inferior, de la que los brahmanes no aceptan el agua, se divide en comedores y no comedores de carne de buey, superiores e inferiores respectivamente; los últimos de estos se dividen, aunque de modo no muy claro, en otras dos categorías, de donde: 5) los "degradados, sectarios"; 6) comedores de carne de cerdo y volatería (categoría muy numerosa que equivale a la mitad de la población total), y, finalmente, los últimos, que son comedores de carne de buey, curtidores, etc.

Madrás era en este tiempo una provincia muy extensa, que comprendía al Norte una parte del país tamul, y al Oeste un distrito en la costa. El criterio del agua, como es sabido, no se aplicaba en ella. La primera distinción es la de los que manchan y los que no manchan de impureza. Los que no manchan se dividen, según los varnas, en: 1) brahmanes; 2) kshatriyas, inexistentes hoy; 3) vaishyas, en escaso número; 4) shudras puros *(sat)*, aproximadamente un tercio de la población total. Los que manchan de impureza lo hacen tocando o sin tocar. Los primeros—idénticos casi a los shudras impuros—se dividen en tres categorías, que se corresponden con los brahmanes que consienten en servirlos; estas categorías 5), 6) y 7) comprenden algo menos del tercio de la población. Entre los que manchan a distancia (corresponden a los intocables de regiones más o menos determinadas), una categoría, 8), no consume carne de buey, en tanto que las otras tres la comen y son: tribus, 9); castas, 10), que representan el 1/7 de la población, y, finalmente, grupos que no reconocen a los brahmanes, 11), etc.

En los dos ejemplos se manifiesta la importancia de la referencia a los brahmanes (acepten o no el agua, estén o no manchados, hagan o no de sacerdotes); por tanto, de un criterio directo o relativo que se adelanta a los criterios absolutos, tales como el régimen alimenticio o la profesión (bastante secundario al nivel en que, no lo olvidemos, se pretendía jerarquizar las poblaciones de regiones muy extensas en un pequeño número de categorías).

El propio Risley ha subrayado lo difícil que es conseguir un consenso de los interesados a la escala de las provincias inglesas de entonces, frecuentemente muy extensas y lingüísticamente heterogéneas. Estas clasificaciones han de entenderse como arbitrios dirigidos a reunir en una sola escala de *status* diferentes, propias cada una de ellas de regiones limitadas. Recientemente se ha insistido

acerca de la dificultad de conseguir, incluso para una pequeña región, un orden lineal unívoco para las castas de rangos medios. Esta dificultad se ha atribuido con frecuencia a un cambio moderno, pero no se puede negar que haya sido siempre así, lo cual constituye la segunda razón que limita la contribución de Risley, quien creyó, como muchos otros, que la jerarquía consistía en un orden lineal, y no vio que este no era más que la consecuencia, por no decir el subproducto, de una oposición jerárquica, una en principio, pero indefinidamente diversificada y segmentada según las situaciones, las regiones, etc. (35[d]).

Deberíamos hacer una reserva relativa a determinados rasgos que, a primera vista, parecen expresiones particularmente claras de la jerarquía. Hemos distinguido de paso entre criterios absolutos, derivados de la forma de vida de la casta, y criterios relativos derivados de la actitud de los otros frente a ella. Hay una tercera especie, si no de criterios, al menos de rasgos, que distinguiríamos en una primera aproximación como *rasgos impuestos,* y a menudo surgidos de sanciones, frente al inferior. Estos rasgos son los que en la literatura hacen del Sur, y especialmente de Kerala, una especie de paraíso de la aberración jerarquizante. Pero si miramos esto de cerca, nos daremos cuenta de que tienen menos del principio jerárquico que del poder. Tomemos como ejemplo la escala

(35[d]) Como escribe muy claramente Mandelbaum en un pasaje en el que se refiere a la comparación, "lo constante es un conjunto de criterios de rango; lo que varía es la interpretación dada en un caso determinado a una combinación particular de caracteres". (DAVID G. MANDELBAUM: "The World and the World View of the *Kota*", pág. 241).

Señalemos brevemente una curiosidad del sur de la India, la división de castas de la mano derecha y de la mano izquierda, que Hutton ha descrito y discutido en su reciente libro (págs. 9, 59 y sgs., 143; añádase a su bibliografía el abate Dubios), y también HOCART (*Kings and Councillors,* págs. 267 y sgs.), M. WEBER (*Hinduismus u. Buddhismus,* pág. 324) y MCKIM MARRIOT (n. 35[c]).

La cuestión ha desaparecido prácticamente (documentos históricos en T. V. MAHALINGAM: *South Indian Polity,* 1955, págs. 91, 173, 189-90), de suerte que no puede observarse hoy. Anotemos algunos rasgos. La división recorta el orden jerárquico; así, p. ej., de las dos principales castas intocables tamules, los paraiyar eran de derecha; los sakkiliyar, de izquierda. Con ocasión de privilegios rituales estallaron las luchas que llamaron la atención de los observadores modernos. Algunas castas estaban divididas entre la derecha y la izquierda. En fin, mientras que todos los artesanos eran de la mano izquierda, los brahmanes, reyes y "muchas castas de shudras" (Dubois, I, 16) eran neutros y en posición de árbitros. Si se dan de lado las especulaciones sobre los orígenes (organización dualista, patrilineal y matrilineal, etc.) y se le aproxima lo que es conocido de lo que se sabe por otra parte de la derecha y de la izquierda, la primera asociación que se propone es la del rey presidiendo en consejo y de los

de las distancias que las castas más bajas están obligadas a mantener ante sus superiores. Cotejando fuentes aparentemente divergentes, veremos que la escala es muy sistemática (basta hacer el catálogo de los datos reunidos por Hutton, págs. 69-70). No se trata, pues, de una costumbre, sino de un verdadero *reglamento*. Se podría dudar de ello porque, en fin de cuentas, ¿cómo un brahmán nambudiri ha podido nunca darse cuenta de que un pulayan franqueó frente a él el límite de noventa y seis pasos? De igual modo, en el distrito vecino de Tinnevelly, he visto en la espalda de un intocable las huellas de los golpes que había recibido por haber atravesado calzado con sandalias el pueblo de una casta militar (maravar). Los propios habitantes llevan sandalias de cuero, los golpes no han suprimido nunca una impureza, y es evidente que el poblado no había sido profanado, pero se había querido, simplemente, mantener un símbolo de sujeción. Probablemente, lo mismo ocurre con las reglas relativas al vestido y las suntuarias registradas por Hutton (págs. 70-74). Parece natural que ciertos rasgos habituales hayan sido establecidos por reglamentos reales. Y es natural también que, en último término, los criterios propiamente dichos salgan del sistema. Sería necesario, de igual modo, distinguir entre lo que resulta racionalmente del principio jerárquico, y se admite como costumbre, y lo que lo contradice y se impone por el poder. Si es verdad, p. ej., como hemos supues-

---

asistentes distribuidos entre su derecha y su izquierda (HOCART: *Castes*, pág. 114; DUMONT: *Subcasta*, pág. 288; SARDESAJ: *New History*, I, páginas 223-24 [Shivaji y sus ministros]; en Ceilán antiguamente GEIGER: *Cultura*, pág. 139 [ejército a la derecha, civiles a la izquierda]; literatura clásica: *Çukranitisara* y *Manasollasa*, citadas por B. P. MAZUMDAR: *Socio-Economic History*, pág. 21); en este dominio de las diferencias locales son verosímilmente, del mismo modo que el desplazamiento alternativo a derecha y a izquierda de castas de *status* semejantes (o de puros y de bastardos de un mismo grupo, o de familias aliadas). Esta hipótesis no le aleja del sentimiento indígena; compárese la leyenda de origen referida por Thurston: un rey, teniendo que juzgar un pleito entre artesanos (kammalar) y agricultores (vellalar), hizo que se colocaran a un lado y a otro ("on opposite sides", III, 117).

Otras asociaciones son verosímiles o posibles: artesanos opuestos a los brahmanes, la inversión de sentido del vestido femenino entre ellas está probada (THURSTON, *ibid.*); cultos llamados de la mano izquierda, tántricos o sangrientos, que se oponen a los cultos dominantes o trascienden las castas por retorno: una mujer de casta madiga—intocable—encarnando la diosa purifica a los orgullosos reddi y a los ricos komati, su saliva purifica (THURSTON, IV, 292). En fin, existe traza de alianza de comensalidad como la actualizada por Mayer (más adelante): Kammalar y Beri Chetti (árbitros de la mano izquierda) (THURSTON, III, 113).

to, que la escala de las duraciones del duelo relativas a los varnas ha sido invertida arbitrariamente por los brahmanes, ello es en el origen un rasgo del poder y no de la jerarquía, aunque esté aceptado desde siglos como expresión de la jerarquía. Se objetará que de este modo atribuimos el poder a los brahmanes, pero lo cierto es que los brahmanes participan realmente del poder en la esfera ritual, como, p. ej., en caso de expiaciones.

36. Un ejemplo local (India central)

Para tener una idea precisa del modo como el principio jerárquico se manifiesta en el sistema de castas, es necesario, evidentemente, estudiar lo que ocurre en un lugar determinado entre las castas que allí coexisten. Por lo demás, ya hemos visto que las reglas establecidas para que los miembros de una casta sepan de quiénes pueden o no aceptar sin detrimento tal o cual clase de alimentos, o simplemente el agua para beber, son una de las manifestaciones del principio jerárquico más fáciles de notar y de observar. Digo "de notar y de observar" porque no es bastante registrar las reglas que los testigos relatan, sino que es preciso, además, saber si las presuntas reglas se aplican realmente y en qué circunstancias. En el primer período de las investigaciones hechas en torno a estas cuestiones, se consideró suficiente interrogar a los informadores y reproducir las reglas que indicaban. Pero ¿qué significa una regla como la de puedo o no puedo tomar agua de X, si el testigo no puede citar un solo momento de su vida en el que la cuestión se le haya presentado? Desde este punto de vista, existen diversos tipos de alimentación, que corresponden, como bien dice McKim Marriott (36[a]), a situaciones diferentes, tales como el alimento ordinario y cotidiano, a base—según las regiones—de galletas de trigo candeal o arroz cocido, que es esencialmente familiar, y no es aceptado sino por servidores de rango claramente inferior, siendo así la alimentación del servicio. Por el contrario, el alimento frito con mantequilla (o determinados alimentos equivalentes) es el alimento de fiesta, el cual por su mayor pureza, o más bien por su resistencia a la impureza, permite aceptarlo de un número de castas mayor que para el anterior, cosa conveniente en los festines a los

(36[a]) McKim Marriot, en *Mans in India*, 39-2, 1959, pág. 97. El artículo del que tomamos esta clasificación "internacional" de los alimentos se comentará en § 37.

que se invita a los vecinos; si entre ellos hay superiores, deberá el cocinero ser también de casta superior. De este tipo de alimentos forman parte ciertas manufacturas especiales, que pueden denominarse alimento de viaje, relativamente resistentes a la impureza en razón de su composición y preparación, y que permiten tomar una colación en circunstancias que no se consideren propias para cocinar. En fin, si se retribuye a un superior—p. ej., un brahmán—con alimentos, estos serán crudos, no permeables a la impureza, que cocerá el mismo que los recibe (*sīdhā*); Marriott llama a esto, muy acertadamente, el alimento de regalos. Nuestra intención aquí no es estudiar la alimentación en sí misma (véase cap. VI), sino solo esclarecer la cuestión hasta donde es necesario para emplear las reglas correspondientes al estudio de la gradación de las castas.

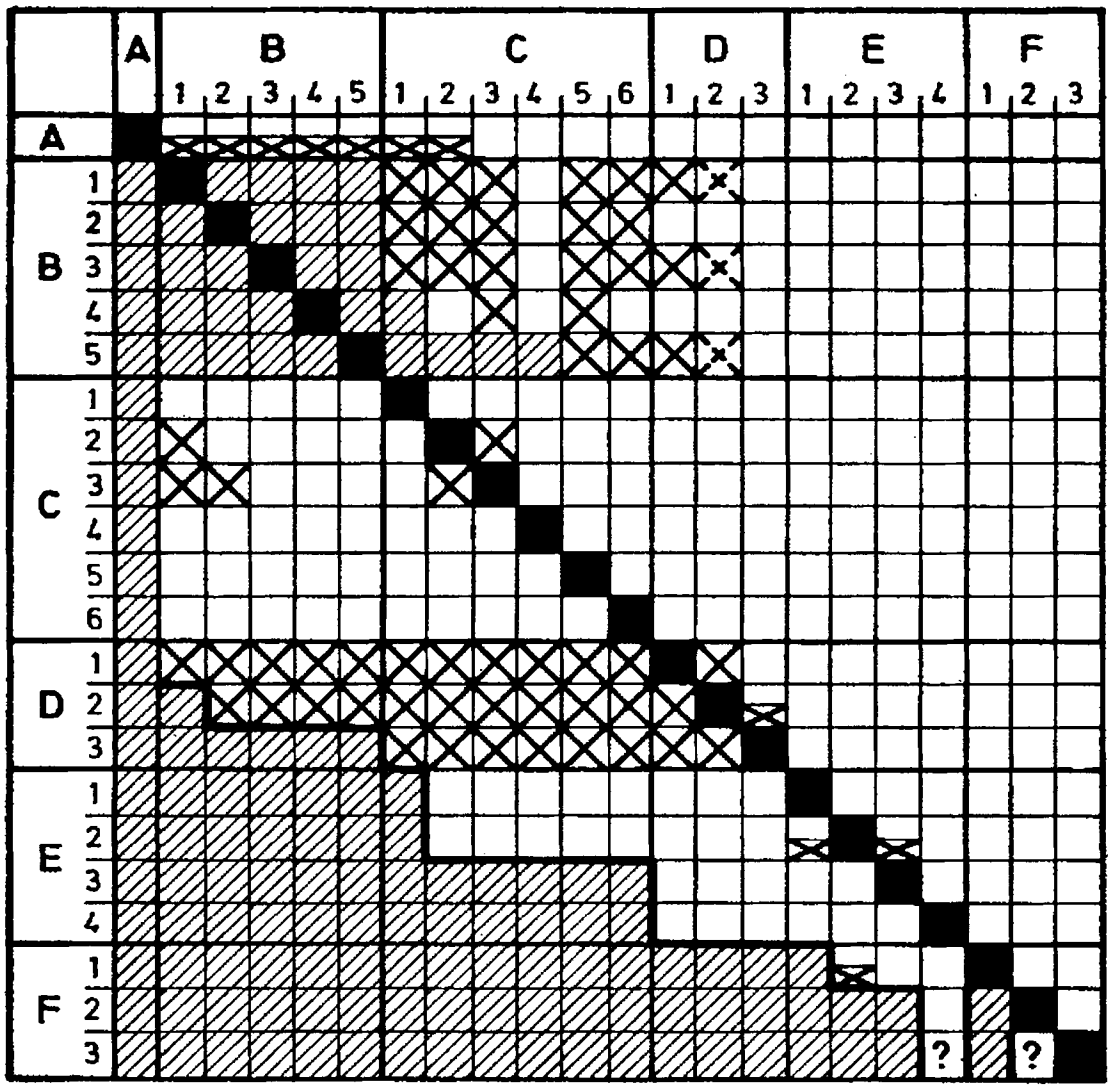
A este respecto, disponemos por lo menos de un buen estudio hecho por Mayer en un poblado de la Malwa meridional (India central) (36[b]). Sin duda, no es un trabajo perfecto, pero nos explica la complicación de los fenómenos y las dificultades que ofrece el registrarlos correctamente, que es lo que este autor ha conseguido. No podemos censurarle el no haber llevado tan lejos el análisis como el lector quisiera. El poblado comprende veintitrés castas, que se estudian en sus relaciones bajo tres aspectos: el uso de la misma pipa, las prestaciones de alimento ordinario, llamado *kaccā,* y las de alimento perfecto, denominado *pakkā.* En el nordeste de la India se reúnen espontáneamente hombres de castas de *status* parecidos alrededor de una narguile (*hukkā*) que se fuman uno tras otro. La cosa resulta inconcebible en el Sur a causa del contacto de los labios; por tanto, de la saliva y de la boquilla, aun limpiándola con un trapo o con la mano. Aquí se fuma la pipa de tierra sin cañón (*cilam*), interponiendo una tela. Se comparte la pipa, cuando más, con las mismas castas de las que se acepta el agua, y la tolerancia es considerable. Los datos se recogen en la figura 1 *b*. Las castas superiores comparten la pipa con casi todas las castas, aparte los intocables F), otras cuatro castas—categoría 4 de Mayer, categoría E) aquí—y, de modo variable, determinadas castas de las últimas incluidas D). En algún caso una tela diferente debe interponerse entre la pipa y los labios del fumador. En resumen, de doce a dieciséis castas fuman juntas, lo cual, de una parte,

(36[b]) ADRIAN C. MAYER: *Caste and Kinship,* págs. 33-40 y sgs. El cuadro que se propone aquí resulta de un análisis del material presentado por Mayer. Se ha limitado al mínimum la refundición de las categorías del autor, pero se han señalado claramente.

es muy notable en relación con otras regiones, y de otra, indica una posibilidad de división situada más arriba que la de la intocabilidad y evidentemente importante. Señalemos también que las castas inferiores o bien no comparten la pipa (intocables, exclusivismo que no es excepcional) o bien lo hacen justamente con una o dos castas inmediatamente inferiores—dos castas de mi categoría E).

A continuación necesitamos para ver más claro jerarquizar el material de Mayer. Los hechos relativos a la comida de fiestas, pakka, no son esenciales, porque no se utiliza en esta localidad en su función propia. Se lee, en efecto, que en un banquete la comida era en parte kacca y en parte pakka; por consiguiente, el pakka en tal caso no tiene más que un sentido gastronómico, porque todos los que solo podían comer pakka—pero no kacca—evidentemente no debían participar del banquete. Digamos, para terminar, algo sobre la comida kacca. Existen dos maneras de considerarla aquí, según se trate de quien yo acepto kacca y de quien acepta kacca de mí. Las dos cosas no van necesariamente unidas, porque yo puedo mostrarme puntilloso en mi aceptación y poseer al mismo tiempo otras características que hagan que los otros se nieguen a recibir kacca de mí. Lo esencial aquí es la opinión común de los otros con respecto a mí, y no mi opinión particular acerca de los otros. El criterio esencial que adoptamos para el orden en que colocaremos las castas responde a la pregunta acerca de *qué castas aceptan kacca de una casta determinada.* De este modo, trazamos el cuadro (Fig. 1*a*), en el que la casta considerada se coloca en la diagonal y donde se leen verticalmente las castas que toman de ella kacca—lo que forma una especie de escalera de izquierda a derecha al pie de la figura, y horizontalmente las castas de las que ella acepta kacca.

La elección de nuestro criterio principal lleva a modificar algo el agrupamiento propuesto por Mayer, a saber: escindir su categoría 2 en B y D. Por lo demás, a su 3 corresponde nuestro C, su 4 se cambia en nuestro E y su 5 en nuestro F (intocables). Limitándonos a considerar siempre kacca, vemos en el cuadro una particularidad que distingue las castas de la categoría B de todas las demás; las otras, salvo las últimas, F, solo aceptan (horizontalmente) kacca de castas muy superiores. Por el contrario, las castas B forman desde este punto de vista un rectángulo compacto: B_1, B_2, B_3, B_4, B_5 comen juntas el alimento ordinario. Ahora bien: B_1 representa a los rajputs, casta dominante o casta real, y el grupo B



Para cada casta (■), se lee horizontalmente DE QUIEN acepta determinado alimento, y verticalmente QUIEN lo acepta de ella,

alimento kaccā

alimento pakkā

pakkā para una parte del grupo

— dudoso

A	Brahmanes	C_1	Carretero	E_1	Bhilala
		C_2	Herrero	E_2	Mina
B_1	Rajput	C_3	Granjero	E_3	Nath
B_2	Gosain	C_4	Jardinero	E_4	Tamborilero
B_3	Preparador de tabaco	C_5	Bairāgī		
		C_6	Sastre	F_1	Balai Balaji + Tejedor
B_4	Alfarero				
B_5	Barbero	D_1	Lechero	F_2	Curtidor
		D_2	Aceitero	F_3	Basurero
		D_3	Pastor		

FIG. 1 *a*. GRADACIÓN DE STATUS SEGÚN EL INTERCAMBIO DE ALIMENTOS EN UNA ALDEA DEL MALWA (según datos de A. C. Mayer, *Caste and Kinship*, págs. 33-40).

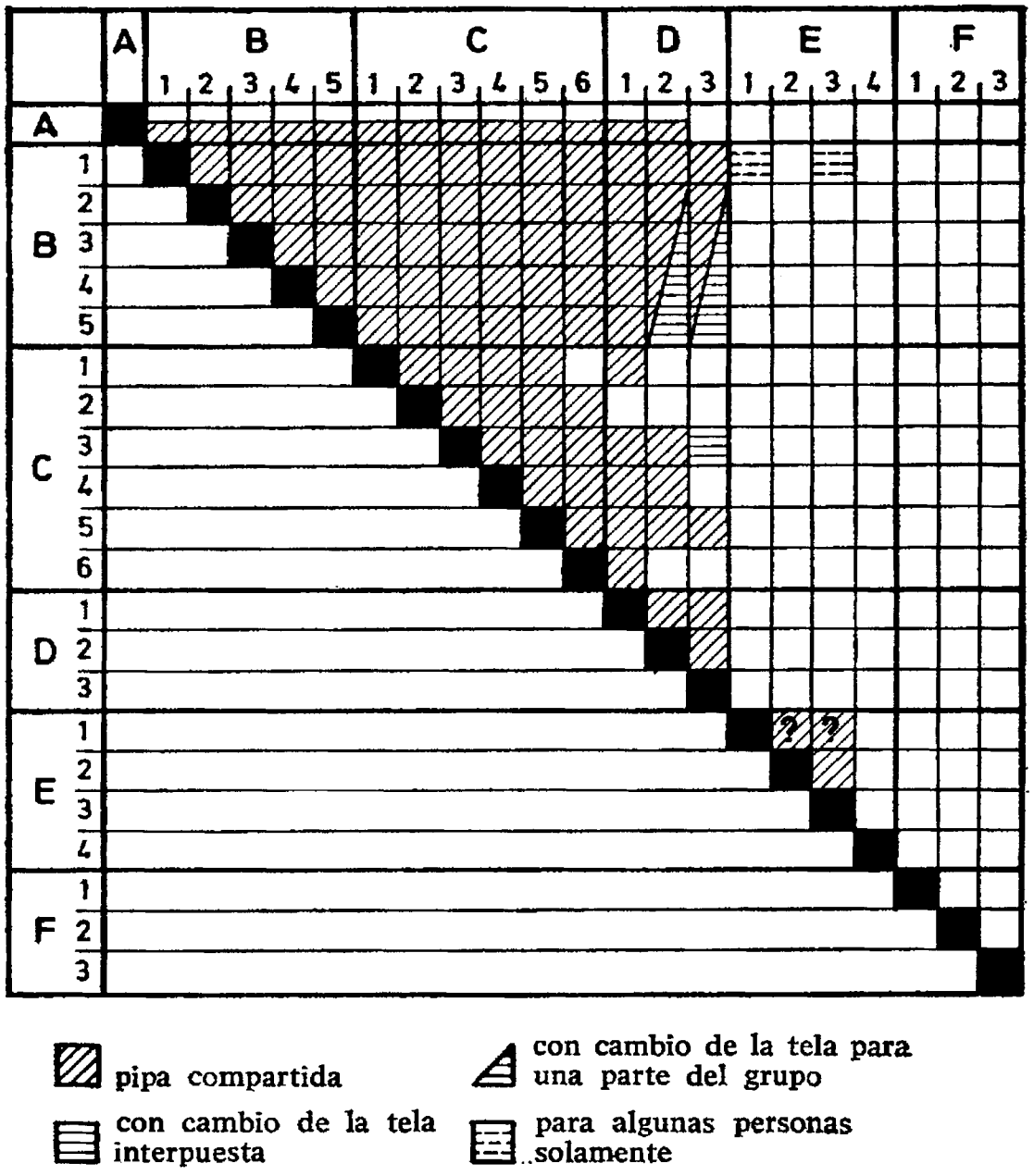


FIG. 1 *b*. ¿CON QUÉ INFERIORES SE COMPARTE UNA PIPA? Léase horizontalmente a partir de la casta sujeto ■. El mismo lugar.

representa lo que nuestro autor llama por tal motivo las "castas aliadas". La comensalía es tanto más notable cuando el grupo comprende castas "sirvientes", como el alfarero B_4, que acepta kacca de una casta exterior al grupo, los carreteros y, sobre todo, el barbero B_5, que—obligado por sus funciones domésticas—lo acepta de cuatro de las castas C, todas ellas muy exclusivas. En general esto es confesión de inferioridad, y parecería natural que los B

se desligaran de B_5 para defender su *status*. No solo no hay nada de esto, sino que se observa que una casta inferior, D_3, no establezca ninguna diferencia y acepte kacca del barbero B_5, como de los otros B. Y aún más: las castas C, que solo aceptan kacca del brahmán, se clasifican en tres castas (D_3, E_1, E_2) por debajo del barbero (salvo el carretero C_1, al que solo hace inferior D_1). Ahora bien: los C son castas vegetarianas, mientras que las B comen carne. Véase, pues, que la promiscuidad carnívora supera a la separación vegetariana en la estimación pública (no solamente de los inferiores, sino también de los brahmanes, que no aceptan pakka más que hasta C_2 inclusive). Aparentemente, falla aquí el principio de lo puro y lo impuro. Creemos que en esta forma el hecho hoy es único. Para comprenderlo es necesario recordar que las castas B están unidas en torno a la casta del poder, B_1. (Por lo demás, algunas de ellas son predominantes en los poblados vecinos.) Este es el punto en que, como lo hemos indicado de antemano, el poder participa de la pureza que en principio lo niega, o dicho en otros términos, donde se traiciona la solidaridad de los dos primeros varnas.

El examen atento del alimento más puro, *pakkā*, pone de relieve que no se utiliza aquí en su plena capacidad de alimento de fiesta, que debería permitir asegurar la comensalía entre las castas de *status* contiguo, de B y de C, y el exclusivismo de C patente en que estas castas rechazan casi todo pakka lo mismo que el kacca (lo que es absurdo), mientras los B, por el contrario, aceptan generalmente el pakka de los C (C_4 aparece como inferior a los otros C, pero no hemos querido modificar en el detalle el orden del autor); D, al contrario, se comporta normalmente, aceptando el pakka de todas las categorías superiores; el pakka casi no se utiliza en E y F.

En definitiva, la principal enseñanza de este sondeo se refiere a la oposición de B y de C, cuyo comportamiento conjunto hemos expuesto. Frente a las "castas aliadas" en torno al poder, que dan prueba aquí de una indiferencia y una solidaridad excepcionales, los C parecen exagerar la reserva y el repliegue sobre sí de los vegetarianos, hasta el punto de no tomarlos apenas en serio ni los brahmanes. Se nos dice que los B son fastuosos e invitan con largueza a las otras castas en sus ceremonias familiares, como también hacia los carreteros (C_1). Los granjeros, al contrario, se muestran mezquinos y apenas invitan nada más que a los miembros de su casta, y si son invitados, hacen alarde de puritanismo insistiendo en recibir el alimento crudo para cocerlo ellos mismos en sus

casas. Es claro que lo que se pretende así es manifestarse frente a los B que en otros lugares forman parte de los "aliados".

Hemos visto el poder igualar victoriosamente a la pureza. Bajo una forma menos espectacular, el hecho está muy extendido. Por esta razón hemos puesto gran cuidado en indicar cómo la teoría de los varnas ofrecía esta posibilidad.

37. ¿ATRIBUCIÓN O INTERACCIÓN?

Entre los recientes trabajos que muestran el mayor interés poı las manifestaciones de la jerarquía, vamos a ocuparnos de una investigación de P. M. Mahar y, sobre todo, de los trabajos de McKim Marriott.

Paulino Mahar ha preferido poner en claro un aspecto diferente al que hemos estudiado en Mayer. No se trata de una forma de interacción observada, y la técnica es la de la interviú. Tenemos en el trabajo de Mahar la primera tentativa sistemática para obtener en un poblado, partiendo de las clasificaciones de Stevenson, una escala de las profanaciones entre castas (véase cap. VI) y, sobre esta base, una gradación de *status* de castas (37ª). Respecto a esto último, el resultado es mucho más claro de lo que se podría esperar después del escepticismo que frecuentemente profesan los especialistas, particularmente para la región que nos ocupa (Uttar Pradesh occidental), donde dieciséis al menos de las veintidós castas del poblado se clasifican sin contradicciones en quince categorías de rango, y las principales divisiones se presentan con toda claridad. En espera de los complementos eventuales, la aportación del orden lineal de este modo conseguido está, desgraciadamente, limitada a causa de nuestra total ignorancia acerca de los grupos considerados, excepto de sus nombres y, en consecuencia, de su profesión teórica.

Los trabajos teóricos sobre la jerarquía de McKinm Marriott se fundan en la experiencia adquirida en un pueblo del oeste del Uttar

(37ª) PAULINE M. MAHAR: "A Multiple Scaling Technique for Caste Ranking", *Man in India*, 39-2, 1959, págs. 127-47. La encuesta ha sido realizada y explotada con mucho cuidado y destreza. Se solicitó de dieciocho personas de ambos sexos, pertenecientes a once castas diferentes, que contestaran a trece cuestiones por cada una de las otras veintiuna castas del pueblo. La presentación de esta encuesta muy especial habría ganado de haberla precedido de un cuadro sumario del pueblo y de sus castas.

Pradesh. Una investigación detallada, todavía inédita, le había llevado a la conclusión de que el pleno desarrollo de la gradación de los rangos, su plena "elaboración", descansaba en un determinado número de condiciones. En su primera obra, escrita en 1953 y de la cual ya hemos hecho mención, *Caste Ranking,* trató de verificar esta hipótesis en cinco regiones escogidas de la India, y concluyó en particular que una de las condiciones necesarias de una jerarquía precisa y desarrollada era un grado elevado de interacción de las castas en sus capacidades pertinentes (37[b]). En 1959, esta visión fue sistematizada en un artículo muy notable, "Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking" (37[c]), que necesitamos resumir y discutir. Este artículo señala un progreso en estos estudios y, sin entrar en detalles acerca de nuestros desacuerdos con el autor, es preciso señalar brevemente sus aspectos positivos, y decir en qué puntos la visión propuesta por Marriott resulta insuficiente desde el punto de vista expuesto aquí. La oposición entre atribución e interacción se relaciona de algún modo con nuestra distinción entre criterios absolutos y relativos. La teoría de atribución, para Marriott, es aquella según la cual el rango de una casta deriva de las características de su modo de vida, alto o bajo según los criterios de la pureza relativa. El autor critica esta teoría. Tiene posibilidades de mostrar la insuficiencia del esquema de Stevenson, que es su principal representante (pág. 93, cf. aquí mismo, n. 25[a]). No son aceptables todos los argumentos de Marriott (págs. 94-96), pero está claro que la teoría llamada de atribución es insuficiente. Marriott le opone la teoría de interacción, que aprovecha, y para la cual "las castas están ordenadas según la estructura de la interacción entre ellas" (pág. 96). La fórmula es oscura, pero hay que aprobarla en la medida en que hace hincapié, no sobre la casta en sí, sino sobre las relaciones entre las castas. Aquí Marriott participa de una reacción saludable (hemos visto a Leach ir en el mismo sentido, pág. 54 n.), insistiendo en dos clases de interacción, y que son "el hecho ritualizado de dar y recibir alimentos, y el

(37[b]) McKim Marriot: *Caste Ranking and Community Structure in five Regions of India and Pakistan,* Poona, 1960 (75 págs. bibl.). Las cuatro condiciones enunciadas son: 1.ª, un número de castas bastante grande en un pequeño territorio (una aldea); 2.ª, un grado elevado de interacción de estas castas en sus capacidades pertinentes; 3.ª, congruencia de las acciones individuales frente a miembros de una casta dada; 4.ª, aislamiento suficiente frente a territorios vecinos donde reine un sistema diferente.

(37[c]) En el número de *Man in India* ya indicado, 39-2, 1959, págs. 92-107.

hecho de dar y recibir servicios rituales". En otros términos, recuerda oportunamente a los que lo olvidaban que la interdependencia y la especialización profesional forman parte del sistema de castas, y, más todavía, insiste sobre los cambios de alimentos. En verdad, Marriott nos parece que vuelve a tomar la línea de Hocart, que no cita, principalmente cuando se refiere a la manera como los propios lugareños establecen sus juicios de superioridad-inferioridad, y hace honor a los servicios religiosos que las castas se prestan unas a otras. Retengamos esta fórmula: "una ocupación es una especie de comportamiento que constituye un servicio prestado a una casta por otra casta" (se diría más bien que es un servicio prestado al conjunto por medio de sus castas). También es muy verdad que la impureza no es algo innato, sino social (pág. 98), y hemos conseguido nuestro provecho de la clasificación de los alimentos propuesta por Marriott.

Pero no podemos seguirle cuando pretende reducir la gradación de los *status* a un asunto de cantidad y de calidad de los servicios recibidos en relación a los prestados. Según esto, el rey es superior al brahmán, y es curioso comprobar que el autor, aunque se había apartado, por su reconocimiento del hecho religioso, de aquellos que hemos criticado, se encuentra de hecho ante la misma dificultad que ellos, la "de los extremos", y así vuelve espontáneamente a la teoría "atribucional" para explicarse el lugar del brahmán (verdaderamente se muestra deseoso de encontrar en esta teoría una función complementaria). De igual modo, cuando intenta definir para cada varna una "vía de avance" propia, pierde de vista la jerarquía que sigue imponiéndose aquí; se puede, en efecto, aislar un "modelo kshatriya" al lado del modelo brahmánico, pero es un modelo subyacente, afrentoso de algún modo, y en cuanto al modelo vaishya, lo es todavía más, hasta el punto de ser muy difícil de precisar.

Cualquiera que sea el acento puesto sobre la interacción, en sí y por reacción contra una visión unilateralmente "atribucional", es necesario convenir en fin de cuentas que los dos están presentes; así, acabamos de ver a Marriott inclinado verdaderamente a englobar la interacción en la atribución. La jerarquía en su principio es *atribución* de un rango en cada elemento *por relación al conjunto.* Pero precisamente, por muy ocupado que esté con la gradación de los *status* ("caste ranking"), Marriott falla al aprehender el principio jerárquico en sí mismo, al mismo tiempo parece que la orientación hacia el conjunto. Al leer su primera obra, uno se pregunta

a cada momento si no se inclina, como otros, a reducir el principio jerárquico a las condiciones presumidas de sus manifestaciones. Se estará de acuerdo en que jerarquía y división del trabajo están íntimamente ligados con algún grado de separación, es decir, de atribución. La "interacción" no sabría reemplazar a la orientación ideológica global.

CAPITULO IV

LA DIVISION DEL TRABAJO

El sistema de castas comprende una especialización y una interdependencia de los grupos que él constituye. La especialización comporta una separación entre los grupos, pero orientada a las necesidades del conjunto. Esta referencia al conjunto, sobre la que es necesario insistir, aproxima la división del trabajo a la jerarquía, y distingue también de modo preciso la forma india de división del trabajo social de la forma económica moderna, que se orienta hacia el provecho individual y abandona al mercado la regulación del conjunto, por lo menos en principio.

Hemos señalado que en el pasado el aspecto profesional de la casta había atraído la atención y que se había tendido a explicar las castas mediante la división del trabajo industrial (no religioso), haciéndolas derivar, p. ej., de las corporaciones profesionales.

A esto añadimos que, curiosamente, la literatura de los años cincuenta parecía, por el contrario, desdeñar este aspecto y particularmente su forma aldeana, denominada con frecuencia "sistema *jajmānī*" (§ 21, n. 21[d]). La atención, legítima en sí, prestada a otros aspectos del sistema (puro e impuro, etc.) iba acompañada de una dicotomía arbitraria entre "casta" y "aldea", es decir, se tendía a considerar la casta como una especie de sustancia separada, mientras que las relaciones entre castas se vinculaban a su continente empírico habitual, la aldea.

Esto fue pasajero, pues muy rápidamente la interdependencia de las castas se impuso y dejó de aparecer como un fenómeno extraño la propia casta. Pero esta breve insuficiencia inicial de la antropología social en esta esfera me parece reveladora de las dos dificultades principales que vamos a encontrar, la de la conversión del elemento al conjunto y la de la relación entre lo que tenemos tendencia a distinguir como aspectos religiosos y aspectos no religiosos.

41. Casta y profesión

Existe una cierta relación entre casta y profesión. No se trata de una identidad pura y simple. Así, dentro de ciertos límites, se puede recurrir a un oficio ganapán diferente del que es tradicional en la casta a la que se pertenece. Por lo demás, es evidente que el sistema de castas no es pura y simplemente un sistema profesional; la casta no es idéntica a una corporación profesional. Esta relación ha dado lugar a dificultades y equívocos, sobre todo porque, como vimos en el capítulo I, se había intentado comprender el sistema como un sistema puramente industrial, en el que los aspectos religiosos eran secundarios (41[a]). Buena parte de la dificultad desaparece si se admite con Hocart que casta y profesión se enlazan mediante la religión, cosa que es evidente para los especialistas rituales como el barbero y el lavandero. En efecto, si solo importa el *status* de pureza relativa de la profesión, se comprende que profesiones similares bajo esta relación puedan reemplazar o completar la profesión tradicional de los miembros de una casta, con la única condición de no ser menos puras que esta. Pero sigue existiendo una dificultad importante en el hecho de que la religión no explica claramente sino ciertos casos del vínculo entre casta y profesión. Hay profesiones religiosamente neutras que son ejercidas por numerosas castas diferentes (41[b]).

(41[a]) Vamos a ser aquí muy breves en lo que se refiere a los aspectos generales de la relación entre casta y profesión que han sido largamente discutidos en una literatura ya antigua. A este respecto, el lector deberá acudir, p. ej., al cap. I de los *Ensayos* de Bouglé. Al fin de este capítulo, Bouglé escribe: "En la civilización hindú, sobre todo son visiones religiosas, más bien que tendencias económicas, las que señalan su rango a los grupos" (pág. 50). Esta declaración prudente refleja bastante bien nuestro punto de partida. Sobre este punto no recurriremos más a los datos antiguos. Después de haber expuesto sumariamente cómo el problema general se plantea desde Bouglé, iremos directamente, para intentar resolverlo, al sistema aldeano, tal como el estudio intensivo lo ofrece.

(41[b]) Sobre la pureza relativa como aspecto pertinente de la profesión, cf. O'Malley: *Caste customs*, pág. 122. Recordemos que, para Hocart, y conforme con la costumbre del Sur y de Ceilán, el barbero es el sacerdote funerario y que su *status* es más elevado en el Norte que donde no cumple tales funciones. El lavandero es impuro, sobre todo a causa de las ropas o lienzos sucios del parto o de los menstruos; nadie puede lavar para sí mismo estas ropas (salvo en el Maharashtra). Sobre el barbero y el lavandero, véanse los diccionarios Risley *(nāpit, dhobā)*, Ibbetson *(nai)*; para la impureza de la muerte en el Norte, véase el caso del mahabrahmán (Blunt, pág. 248; brahmanes llamados gayawals de Gaya, lugar santo de los muertos; Vidyarthi: "The Extensions of a Priestly Class"); véase también

Sin embargo, resta decir que, en la escala general de la pureza relativa, los rasgos considerados como profesionales pesan de modo aplastante en relación con los no profesionales. Una casta tan marcada religiosamente como la de la "gente del cuero" no ganaría nada pretendiendo dar lustre a los otros rasgos ordinarios; así, pues, para acabar con su oprobio no tiene otro remedio que el de poner fin a la función que lo justifica. McKim Marriott tiene razón a este respecto, aunque los ejemplos que cita necesiten ser precisados, pues una misma actividad mancha más cuando constituye una especialización que cuando se ejerce en familia. Comparando el *status* relativo de dos castas de Bengala, las dos pescadoras, Bh. Mukherjee hace notar que mientras los kaibarta pescan para ellos mismos y son agricultores, los namasudra viven de su pesca, por lo cual propone que se estime que es la venta del pescado lo que hace inferiores a los segundos respecto de los primeros. Más bien se supondría que es la pesca, en cuanto actividad especializada opuesta a la agricultura (y a la pesca por cuenta propia), lo que constituye la diferencia. Se comprende, pues, que la actividad especializada es directamente relativa al sistema y que la otra solo es un rasgo, entre otros, de la casta particular (41[c]).

"Dom" en Crooke y Risley. Hocart ha intentado extender la explicación presentando al alfarero como un sacerdote (lo que a veces es efectivamente) y a los artesanos como fabricantes, ante todo, de imágenes sagradas; generalizaba insistiendo sobre el aspecto mágico-religioso de todos los oficios (pág. 260, etc.); cf. Hutton, pág. 164. Se ha señalado también como muy general el "culto de los instrumentos" (Blunt, pág. 299), que las profesiones honran en una fecha determinada del año, con frecuencia en la fiesta de Dasahra ("los diez días" en el Norte) o su equivalente *(ayudhapñjā)*, en el mes de septiembre-octubre. Pero, aparte de que la palabra "culto" induce a error, se observará que estas manifestaciones son asunto del grupo y no de su relación con el conjunto. Hay exactamente, entre los especialistas, todas las variaciones, hasta la ausencia de contenido religioso. Se vuelve sobre esto § 42.3.

(41[c]) McKim Marriot: "Interactional...", págs. 94-95; Bh. Mukherjee: "Caste-Ranking among Rajbanshis", pág. 208. De igual modo se puede razonar en general a propósito de los productos impuros o cuyo consumo inferioriza: su suministro por ciertos profesionales mancha más que su propio consumo. Así, p. ej., los *toddy-tappers*, que proporcionan el jugo de palma fermentado, son inferiores a los que beben el *toddy* (Srinivas dice que estas gentes son impuras porque solo beben las castas bajas. *Village indien*, pág. 21). Nuestros conocimientos son aún bastante insuficientes: incidentalmente, he sabido que para un *toddy-tappers* de Tinnevelly (sur del estado de Madrás), su oprobio va unido a las callosidades que el roce del tronco de las palmeras a las que sube produce a la larga en su cuerpo. Marriot destaca también que se conocen mal los valores relativos de las diversas impurezas profesionales. Se sospecha incluso de racionalizaciones; p. ej., cuando el bajo *status* del prensador de aceite

En relación con las castas del actual Uttar Pradesh, el más poblado de los estados indios de la parte occidental del Ganges, Blunt comprobaba no hace mucho que, aparte un pequeño número de excepciones (una tribu, las cuatro clases de musulmanes superiores y las castas sectarias) se podía establecer una correspondencia entre cada una de las castas y una ocupación o un grupo de ocupaciones conexas (*Caste Systeme,* pág. 233). Blunt separaba a las castas funcionales de las otras. Funcionales son aquellas castas tradicionalmente unidas a una profesión anterior o posterior a la formación de la casta; la asociación de las otras es accidental, aunque antigua, como, p. ej., los *ahīr* o boyeros, unidos a la tribu *abhīra* desde los primeros siglos de la era cristiana. Blunt clasifica las profesiones en doce grupos principales: 1.° El conjunto agricultor, muy mal definido. Es difícil distinguir a los poseedores de la tierra (evito la palabra "propietarios") de los cultivadores, aunque haya algunas castas de poseedores, como los *rājpūt* ("hijos de reyes") y los *bhuinhār* o *bhūmihār* (de *bhūmi,* tierra); existen también algunas castas de especialistas de algunos cultivos (ni inclusivos ni exclusivos).—2.° Los trabajadores agrícolas, categoría bastante vaga, con algunas funciones especiales y de las categorías de origen tribual.—3.° Las ocupaciones pastoriles, en que la relación tradicional es estrecha (boyeros, ya dichos, distintos a los pastores del ganado menor).—4.° Las profesiones instruidas, con asociación estrecha y algunas funciones especiales.—5.° El transporte y el comercio ambulante, en que la asociación es estrecha y las funciones siempre especiales.—6.° Caza (tribus aborígenes, etc.).—7.° Pesca y navegación (profesión señalada, tres castas).—8.° Comercio e industria: *a)* funciones tradicionales, pero indefinidas; ej., el *baniyā* o marchante (vaishya).—9.° Comercio e industria: *b)* funciones específicas.—10.° Comercio de alimentación y bebidas (9.° y 10.° son puramente funcionales).—11.° Payasos y actores; mendigos y delincuentes especializados.

Esta clasificación es bastante arbitraria, porque no destaca las clases profesionales más marcadas religiosamente. Sin embargo, un hecho se desprende de ella inmediatamente, y es que la mayor parte de los oficios llevan una marca religiosa y, aún más generalmente, definidos claramente, salvo en lo que respecta al comercio en general (para distinguir las profesiones de la alimentación con

---

se atribuye en la literatura al hecho de que aplastando los frutos suprime la vida. Es poco verosímil, en la situación actual al menos; como para el arado, n. 41[1]. Las encuestas intensivas deberían mejorar nuestra información, interesándose más por estos aspectos.

frecuencia religiosamente determinadas) y, sobre todo, en la agricultura, en especial por lo que concierne a la mano de obra. Volveremos sobre esto. Más adelante veremos, a continuación de Blunt, en qué medida los miembros de la casta practican la profesión que idealmente se le asigna u otra.

En tanto que la investigación de Blunt se centra en la profesión tradicional de la casta, sin tener en cuenta su nombre, Ghurye, por su parte, trata la cuestión lingüísticamente (41[d]). Ghurye ha observado que los nombres de las castas son en buena parte nombres de oficios, encontrándose también nombres étnicos o de tribus, nombres de sectas y nombres que indican otras particularidades. El mismo autor añade que, por el contrario, los nombres de las subcastas indican más bien particularidades territoriales que profesionales u otras cualesquiera. Llegamos a la conclusión de que la profesión es una de las diferencias, la más notable quizá de las diferencias que sirven para designar un grupo visto desde fuera, es decir, una casta. Pero esta designación profesional es más exterior que real, más "atributiva" que efectiva, puesto que todos los miembros no ejercen necesariamente la profesión considerada; ocurre incluso que hay subcastas que se distinguen en el interior de una casta de este género por el nombre de otra profesión. Así, según Blunt, los *kahār* de Uttar Pradesh se dividen en pescadores, aguadores, servidores de mujeres; de igual modo, los *khatik* en albañiles, cordeleros, fruteros y vendedor de "bacon" *(bekanvāle).* Dos casos distintos aparecen aquí. En uno, la profesión indicada comporta una diferencia de *status* que implica verosímilmente una separación, pudiendo suceder que al hacerse unos *khatik* salchicheros, los otros hayan dejado de contraer matrimonio con ellos. En el otro caso, la profesión puede no proporcionar más que el rótulo de una división fundada en una realidad distinta. Tomemos las particularidades profesionales que aparecen en la segmentación de las castas de alfareros, y veremos que, aparte la distinción entre fabricantes de tarros y fabricantes de tejas, no puede dejarse de considerar el hecho de utilizar bueyes o asnos para el transporte como una realidad profesional, de igual modo que el poseer un torno mayor o menor, o valerse de una piedra o de la mano para ciertos trabajos (Bouglé, Ghurye). Se pensará, ante todo, que estos rasgos han sido utilizados para distinguir grupos que difieren entre sí de otras maneras, es decir, para *expresar* diferencias.

(41[d]) GHURYE: *Caste and Race*, cap. II.

Blunt quiso estudiar los cambios sobrevenidos. La cuestión es delicada. En la medida en que es posible atribuirlos a la profesión, puede decirse en conjunto que solo hay escisión al nivel de la casta o separación al de la subcasta, si la diferencia de *status* entre la profesión antigua y la nueva es importante (41e). Estadísticamente ahora, Blunt se ha esforzado—basándose en los informes suministrados por el empadronamiento oficial—por ver qué proporción de los miembros de una casta de profesión reconocida ejercen efectivamente esta profesión, y qué porcentaje de personas en una profesión dada pertenece a castas cuya es la ocupación tradicional. La agricultura es evidentemente la ocupación más importante; las castas de agricultores la ejercen en un 90 por 100, los no realmente agricultores en un 43 por 100, contra un 42 por 100 para su profesión propia. Que castas tradicionales no agrícolas se hayan vuelto hacia la agricultura en una proporción tan grande lo atribuye este autor a los cambios modernos ocurridos en la esfera económica, y acepta la idea extendida de que la ruina de las artesanías antiguas (tejido) ha obligado a las castas que vivían de ellas a volverse hacia la agricultura. Esto es sin duda justo, pues por una parte han decaído ciertas artesanías, y por otra han aumentado las superficies cultivables. Pero ¿qué prueba tenemos de que esto constituya una situación absolutamente nueva? Para admitirlo tenemos que pensar, como Blunt, que ha tenido que haber un tiempo allí en que casta y profesión coincidían exactamente, pero esta suposición es gratuita. No hay que olvidar que la agricultura—más bien una especie de ocupación que una profesión verdadera cuando no se precisa más—es una ocupación religiosamente neutra para la mayor parte de las castas (existe un prejuicio contra la utilización del arado por las castas superiores), y respetable en el plano no religioso; quienquiera que tenga acceso directo o no a la tierra—y este es el punto importante—no verá nin-

(41e) Sobre los cambios (formación de una casta nueva, afiliación a una casta existente, formaciones nuevas de subcastas), BLUNT, *op. cit.*, páginas 236-38, 52. Una parte solo de los numerosos casos alegados parecen bien establecidos, haciéndose entonces evidente el *status;* de otro modo, no es siempre seguro que la profesión no sea cuestionable. Nótese que, sobre el segundo punto, Blunt señala explícitamente el caso en que una casta está formada por la agregación de grupos de origen diferente, que se convierten en subcastas. Volveremos a tomar la cuestión general a propósito de los aspectos diacrónicos (cap. IX). Citemos según COX (*Caste, Class and Race*, pág. 61) el *Census* de 1931 (I, I, pág. 399): "Existe hoy una tendencia a relajar la regla de profanación por contacto en el caso de miembros de una casta intocable que no ejercen una profesión intocable."

gún inconveniente en aprovecharlo del modo que le sea más fácil. Ya hemos visto que la relación entre profesiones agrícolas y casta es vaga (41[f]). Por lo demás, Blunt pone en claro la estabilidad—pequeña pero considerable—de ciertos oficios que son en su mayor parte especialidades aldeanas, a menudo religiosamente marcadas; los *boyeros* ejercen su profesión en un 76 por 100; los *orfebres,* en un 75 por 100; los *confiteros* y *tostadores de semillas,* en más del 60 por 100; los *barberos* y *lavadores,* en un 60 por 100; los carpinteros, tejedores, prensadores de aceite, alfareros, en un 50 por 100. Esto es tanto más notable cuanto que se trata de profesiones de salidas limitadas y que sufren a veces la competencia industrial (prensadores de aceite, tejedores—la tejeduría no ha desaparecido—). El hecho nos lleva de nuevo evidentemente a la interdependencia aldeana entre agricultura y especialistas, que vamos ahora a estudiar. Provisionalmente, concluimos con esta reseña preliminar que el vínculo entre casta y profesión es, sobre todo, asunto de *status;* que lo que importa es la profesión hereditaria, siempre que no la contradiga el ejercicio de una profesión demasiado inferior, y que el sistema ha comportado siempre probablemente una plasticidad de este género, mientras que los especialistas aldeanos, rituales o no, constituyen su núcleo sólido.

Las castas de especialistas o, más exactamente, sus grupos locales y regionales testimonian a menudo una solidaridad profesional estrecha. Se los ha identificado en este aspecto con nuestras corporaciones medievales. Su privilegio o monopolio no se ataca apenas, pero ellas defienden su posición impidiendo la concurrencia entre sus miembros y sosteniendo solidariamente a cualquiera de estos que entre en colisión con un patrono (boicoteando a este e incluso consiguiendo la ayuda de otra casta en el boicot) (41[g]).

(41[f]) La literatura dhármica contiene reglas relativas a la ocupación lucrativa para los varnas superiores, particularmente para los brahmanes. Amplias derogaciones se han previsto en caso de fuerza mayor (calamidad, *āpaddharma*). A propósito del prejuicio contra el uso personal del arado por los brahmanes, cf. Manú, X, 84; el arado hiere la tierra y las criaturas que viven en ella. La cosa es tan sorprendente que se puede ver en ella la racionalización de un prejuicio de situación en el lenguaje de la "no violencia" que traiciona la influencia jainista (§ 65.2).

(41[g]) Sobre la solidaridad profesional, cf. Blunt, págs. 244-46 (y 243, que se relaciona con el parágrafo siguiente). Así, p. ej., en Ahmedabad un banquero que está reparando el tejado de su casa tiene una querella con un confitero; la corporación de confiteros consigue de los fabricantes de tejas que no le suministren material; cf. E. W. HOPKINS: *India Old and New,* pág. 194 (encuesta en Ahmedabad, 1896).

42. El "sistema jajmānī"

42.1. *Generalidades.* La costumbre generalizada de llamar *sistema jajmānī* al sistema correspondiente a las prestaciones y contraprestaciones que ligan el conjunto de las castas en el poblado es más o menos universal en la India. En gran parte, se trata de economía natural, por oposición a la economía monetaria. Se trata también de la economía cerrada de los poblados indios, que encuentran o encontraban en ellos mismos o en sus vecinos inmediatos los productos y, sobre todo, los servicios indispensables; el hecho corresponde, pues, a lo que se ha llamado durante mucho tiempo "comunidad aldeana" (42[a]) en el aspecto económico del término.

Los interesados no emplean en todas partes la palabra *jajmānī,* ni tampoco la palabra *jajmān.* Sin embargo, esta última se utiliza ampliamente para designar al empleador o al patrono en relación con la persona que emplea. Ahora bien: la palabra es interesante. Viene del sánscrito *yajamāna,* participio medio que significa "sacrificante" (por oposición a "sacrificador"), es decir, "que manda efectuar un sacrificio para sí". Etimológicamente, está claro que el *jajmān* es el jefe de casa que emplea a un brahmán como sacrificador (42[b]). La connotación religiosa es importante y está presente todavía hoy, aunque no se trate de sacrificio védico. Un diccionario hindi dice que *jajmān* es "aquel que ordena hacer ritos religiosos por brahmanes mediante honorarios, etc." (nótese la mención de la contraprestación como requerida inmediatamente por la noción), y *jajmānī,* dice el mismo diccionario, "el privilegio *(adhikār)* de cumplir función de sacerdote doméstico *(purohit),* de barbero, de *bāri* (ayuda) con ocasión de matrimonio, etc." Téngase presente esta definición en la que se trata del ritual familiar, y ante todo, del matrimonio, en relación con el cual toda función

(42[a]) Así, p. ej., Marx apela a las "comunidades aldeanas" de las totalidades de producción, *Produktionsganze* (cf. mi *Civilization indienne et Nous,* págs. 79-80).

(42[b]) Tomo de Mauss *(Essai sur le sacrifice)* la distinción sacrificante-sacrificador. Nesfield (pág. 48) da *yajamān* para la persona que emplea el genealogista *(bhat),* identificado al sacerdote sacrificador. La palabra *jayja* tiene en sánscrito un sentido cercano a *yajamāna;* en el Harivamsha, una continuación de la epopeya (V, 733), la relación entre el rey y su maestro espiritual es denotada, *yajya-upadhyaya (sambandhad):* "(por la relación) de aquel para quien se sacrifica y del preceptor" (según Muir: *Sankscrit Texts,* I, 377). Las definiciones siguientes son tomadas del *Brhat hindi koc,* Banaras, Samvat, 2013.

constituye un privilegio que alcanza hasta quien prepara los humildes materiales ceremoniales, los adornos hechos con hojas (el *bāri).* He traducido *adhikār* por privilegio, pero significa también responsabilidad, constituyendo siempre un bien personal, y así cada una de las familias tiene su *purohit,* su barbero, etc., y nadie puede escapar a esta relación, por lo cual el *jajmānī* puede, p. ej., garantizar un préstamo de dinero (Blunt, pág. 260). Se dice también, en el mismo sentido, *brit.* Por lo demás, las palabras pueden variar o faltar, no así la noción. Las palabras que designan a los especialistas, que son un poco clientes en relación al patrono, antes que empleados en relación al empleador, toda vez que la relación es personal, son numerosas; en hindi, *prajā* (también "criatura, descendiente, súbdito"), *paunī, karnevālā* (trabajador), etc. Todo este vocabulario es, ante todo, del norte de la India.

Si el matiz religioso aparece en primer plano, la palabra *jajmān* designa a toda persona que emplea a alguien de acuerdo con el sistema, y su complementaria (p. ej., *prajā),* a toda persona así empleada. Solo se trata de tareas ceremoniales; las demás se expresan *en el mismo lenguaje.*

¿Cuál es el principio del sistema *jajmānī?* De una parte, articula la división del trabajo mediante relaciones personales hereditarias; así, cada familia dispone para cada tarea especial de una familia de especialistas. De otra parte, regula de modo usual las prestaciones y contraprestaciones; para las tareas habituales la retribución se hace en especies y no se aplica individualmente a cada prestación particular, sino que se escalona a lo largo de todo el año, como es natural, en una relación permanente y en un medio agrícola, si bien puede existir un suministro cotidiano de un poco de alimentos, teniéndose siempre derecho a una cantidad fija de grano durante la recolección, y, por último, a regalos obligatorios (a menudo en dinero) en las principales fiestas del año, y sobre todo en las grandes ceremonias familiares que constituyen una ocasión favorable para los *prajā* de la casa. Un hecho subraya la solidaridad limitada, pero efectiva, existente por esta causa entre *jajmān* y *prajā,* y es que en bastantes regiones los que se consideran como los principales servidores del pueblo gozan de una donación de tierras sobre el fondo común del que disponen colectivamente sus patronos (42°).

(42°) Lo que hemos dicho anteriormente sobre la solidaridad de las castas de especialistas se aplica aquí; la asamblea de casta vigila para

Aquí es donde se capta en vivo la división del trabajo como parte integrante del sistema de castas. Como Hutton no habla de ello, y este "sistema" con toda seguridad es muy poco conocido en Francia fuera de los especialistas, y como, por otra parte, se comprende mejor poniendo un ejemplo concreto, resumiremos la primera monografía no oficial que se ha dedicado. La cosa no era desconocida, si bien se ha hablado de ella principalmente bajo el rótulo de "comunidad aldeana", y Blunt le consagra un espacio en su libro (42[d]). Pero un misionero americano, Wiser, tuvo el mérito de ser el primero que la describió detalladamente, tal como la observó en un pueblo de Uttar Pradesh occidental antes de 1930.

42.2. *Un ejemplo.* Karimpur es una aldea de 754 habitantes situada en el Doab, entre el Ganges y el Jamma. Los brahmanes son allí la casta dominante, en el sentido de que disponen de la mayor parte de los derechos sobre la tierra; son, al mismo tiempo, la casta más numerosa (41 familias sobre un total de 161, pertenecientes a 24 castas diferentes). Wiser nos ha dado un cuadro completo de las prestaciones y las contraprestaciones. En primer lugar, los *kāmkarnevāle* "trabajadores" y especialistas, disfrutan de un determinado número de concesiones. En particular, se les reservan pequeñas extensiones de tierra que cultivan sin pagar alquiler. El brahmán encargado de encender la hoguera de la fiesta de Holi disfruta de menos de una hectárea; el florista, de un huerto y de una pequeña parcela, y el carretero, el basurero, el prensador de aceite y el sastre, de 55, 46, 35 y 15 áreas, respectivamente. Es poco, pero ello indica el carácter de funcionarios del pueblo de estas gentes, y es cosa muy extendida. En cuanto a los demás, dividiremos las relaciones en cuestión en muchas categorías. Se trata,

---

que se respete el derecho de cada uno de sus miembros sobre cada patrón; cf. Blunt, págs. 243 y sgs.

(42[d]) Las descripciones clásicas de la "comunidad aldeana" con sus, p. ej., doce *bāluttedār* o funcionarios en Maharashtra dan ya razón de lo que llamamos aquí *jajmānī*. Los administradores ingleses a veces fijan el detalle, como lo acredita la investigación detallada de R. N. GOODDINE: *Report on the village of the Deccan*, Bombay, 1852. BLUNT: *Caste System*, págs. 242 y sgs., da el término antes que WISER: *The Hindu Jajmānī System*, Lucknow, 1936, reeditado en 1958. El mérito de este pequeño libro consiste en dar monográficamente el detalle del sistema en una época en que este género de estudio intensivo era raro y en que la atención se desentendía de estas realidades primeras. Como tal, es todavía único en su especie, aunque se hayan consagrado capítulos de monografías a este aspecto del sistema de castas (n. 42[l]).

La aldea de Wiser difiere de la estudiada por Mayer y citada anterior-

naturalmente, de relaciones permanentes, personales (o entre familias) y hereditarias. De acuerdo con las relaciones, distinguiremos entre dependientes, A), y transformadores y comerciantes, B). Cada una de las castas irá acompañada de su número de orden en la gradación descendente de 1 a 24.

*Categoría A*1. Dependientes con funciones permanentes de relación y derechos fijos en grano. Dos veces por año, durante la recolección, seis especialistas reciben de cada uno de sus patronos dotaciones fijas de grano trillado. Estos especialistas son el brahmán (1), el carretero (8), el barbero (9), el aguador y el palanquinero (10), el alfarero (14), el lavador (17). (Los otros se presentan en el campo, reciben una brazada de cada recolección, lo que es una especie de caridad que no se rechaza, y que representa de 1,4 a 2,8 libras de grano.)

*Categoría A*2. Dependientes con funciones ceremoniales y que por esta causa reciben retribuciones habituales. En las grandes fiestas del año, los clientes de la casa perciben pequeños regalos, pero para algunos especialistas que actúan en las fiestas familiares son estas motivos remuneradores—¡el matrimonio principalmente!—. Volvemos a encontrar aquí la mayor parte de los precedentes, pero algunos (los subrayados) son nuevos:

Brahmán (1), *genealogista* (2), que sirve también de mensajero; *florista* (5), barbero (9), aguador (10), lavandero (17), *cestero* (18), *basurero* (20), *mendigo musulmán* (21), sin funciones precisas; *danzarina musulmana* (24).

Estas dos categorías juntas corresponden al núcleo central del sistema. Se encontrarán en nota, a título de ejemplo, algunos detalles acerca de las funciones y retribuciones del barbero (42[e]).

---

mente (§ 36), en la que los dos papeles de castas dominantes y de casta de *status* supremo estaban detentados por los Rajputs y los brahmanes, están aquí en las manos de los brahmanes únicamente. El caso no es raro, sobre todo en las regiones ricas (cf. K. Gough para Tanjore, estado de Madrás, en LEACH: *Aspects of Caste*). Por lo demás, al nivel de la casta se aparta de nuestra distinción, porque nosotros vemos que los dos papeles se distinguen aquí dentro de la casta, que es a la vez primera y dominante.

(42[e]) Se observará que un solo barbero ayudado de su hijo no es suficiente para servir a todas las familias; dos barberos de fuera sirven a una parte; lo mismo ocurre con el lavandero. El hecho no es raro, toda vez que el marco de la aldea no tiene nada de absoluto, siendo frecuente que las circunscripciones de los especialistas comprendan varias aldeas. El barbero recibe de cada patrón 7 libras de cebada y 14 de trigo en la cosecha de primavera, y de 7 a 10 libras y media de espigas de maíz, una carga de mijo (sorgho) (7 libras de grano y de forraje) y 7 libras de arroz

A continuación viene una categoría en la que la relación personal de dependencia también se manifiesta más marcada, si es posible, que en las precedentes, pero que no comprende especialistas rituales o ceremoniales, sino simplemente la mano de obra agrícola (con exclusión de los trabajadores estacionales). No incluimos aquí a dos guardas pagados por el Estado y sacados de las castas inferiores, así como a los mensajeros y pastores. Aún hay un determinado número de personas retribuidas por jornada o por mes. De hecho, se trata de trabajadores "no libres", sujetos a un empleador sin permiso del cual no pueden trabajar con otros, y que a menudo pagan con su trabajo deudas contraídas con su amo. A jornal, 14 trabajan frecuentemente, 44 ocasionalmente; por meses, tres solamente (por una comida al día y 5,6 rupias al mes).

*Categoría A*3. Dependientes que constituyen la mano de obra agrícola (indicamos el número por casta de los trabajadores "frecuentes"; luego, de los trabajadores "ocasionales", y, en denominador, el número de familias de la casta):

Hortelano (6), 2 más 10/26; carreteros (8), o más 6/8; aguadores (10), 3 más 13/19; pastores (11), 3 más 1/6; cesteros (18), 7 más 3/7; curtidores (19), 4 más 4/8 (recuérdese que estos, los camar, son la mano de obra por excelencia, como se ve por su número en la llanura del Ganges); basureros (20), 1/8 (un recadero, un guarda); mendigos musulmanes (21), 1 más 5/8; cardador de algodón (23), 1/1; un vaquero de otro pueblo se emplea por mes.

Vamos ahora con aquellos que llamo transformadores y comerciantes. La relación personal subsiste para la primera categoría.

---

limpio en la de otoño. De los no cultivadores, 10 libras de grano por año. ¿Cuáles son los servicios correspondientes? Los patronos importantes—las familias antiguas del pueblo—se afeitan dos veces por semana, una vez los otros 36 patronos brahmanes y el kayastha; los otros, cuando conviene al barbero; todas las semanas, afeitar las axilas y cortar las uñas de los dedos; cada quincena, las uñas de los pies; un corte de pelo al mes y en algunas ocasiones. El barbero tiene también funciones importantes en las ceremonias familiares. En caso de matrimonio, él y su mujer tienen ocupación algunas veces durante quince días. Aparte de la comida, reciben una rupia en ocho ocasiones diferentes y un vestido nuevo. El nacimiento, el primer corte de pelo o tonsura y la iniciación son semejantes. Durante el duelo no cobra nada, a pesar de las funciones importantes que en él cumple el barbero. Participa en las últimas comidas de los días décimo y decimotercero. Anotemos que el barbero, al revés que en el Sur, es aquí, como en general en el Norte, un especialista muy estimado. Es el mnsajero de los acontecimientos favorables, mientras que la noticia de una muerte la comunica a los familiares un intocable. Sin embargo, y el rasgo es paradójico, el barbero es quien lleva al cementerio el fuego crematorio.

Categoría B1. Artesanos transformadores retribuidos en especie, en una proporción habitual de la mercancía que manipulan por cuenta de su patrono personal: tostadores de grano (12) y prensadores de aceite (16).

Categoría B2. Artesanos transformadores pagados en dinero según una tarifa habitual: orfebres (4), sastres (13).

Categoría B3. Vendedores de productos: hortelanos (6), pastores (11), mercaderes (15), mercaderes de brazaletes (22).

Observaciones. Los especialistas de la categoría A, como el carretero, podrían figurar en B si se tratase de trabajos encargados especialmente, fuera del cuidado y arreglo de los arados (p. ej., la construcción de un carro de bueyes), con retribuciones separadas en cada caso. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que aun allí donde hay aparentemente compra, el precio de la mercancía no es un precio comercial; así, la leche cuesta 1 anna a los brahmanes y 1,5 anna a los demás, en lo cual interviene el *status,* el tejido de las relaciones personales en el interior del pueblo.

Wiser presenta el sistema como más o menos simétrico globalmente; así, pues, un miembro de una casta cualquiera, excepto las más bajas, representa alternativamente el papel de amo y de criado, en lo cual, según Wiser, hay un cambio de servicios. Así, p. ej., un artesano cualquiera es empleado por los brahmanes e inversamente, en tanto que, como amo de casa, el artesano emplea a un brahmán para sus ceremonias domésticas. Es verdad que en esto puede haber una especie de reciprocidad, pero esta reciprocidad es jerárquica, cosa que Wiser, al idealizar a su modo el sistema, no ha visto.

Sin embargo, señala que el barbero no sirve a los basureros. Incluso en los brahmanes aparece no solamente una gradación de *status,* sino también una clara distinción entre la función de explotador agrícola y la de especialista. En efecto, los brahmanes se dividen en siete niveles diferentes. Tres familias solamente (sobre cuarenta y una) sirven como sacerdotes. La primera, de rango 1, sirve a las de rango 2 y 3; recíprocamente, ella es servida, como las otras dos familias de rango 1, por un sacerdote de un pueblo vecino, de *status* superior, conforme a la regla que aun aquí mantiene la distinción general entre poder y *status.* La segunda familia de sacerdotes, de rango 3, sirve a los brahmanes de rango inferior al suyo (y 5 de rango superior sobre 34—excepción no explicada—) y una pequeña parte de no brahmanes (salvo boyeros y musulma-

nes) (42[f]). Finalmente, se notará que algunos son servidos y no sirven. Este es el caso de los brahmanes propietarios que no ejercen para otros (36/41 familias), y es el caso del "contable" (3), del "cavador" (7), y más o menos de las castas comerciantes: orfebres (4), hortelanos (6) (estos tienen en principio sus *jajmanes*), pastores (11) y comerciantes (15).

Se ve, pues, que incluso si en los escalones medios los especialistas se sirven recíprocamente los unos a los otros dentro de sus capacidades particulares, el sistema no es igualitario, pues de una parte el rango se manifiesta en ellos clarísimamente, y de otra parte, y ante todo, opone fuertemente dos funciones: la del patrono y la del cliente especializado, y únicamente pueden en verdad desplegar todo el fasto quienes disponen de la principal fuente de la riqueza y del poder, que es la tierra. En suma, el sistema constituye un dispositivo que les asegura los servicios de los especialistas, y que asegura a la inversa y de modo indirecto la subsistencia de los especialistas, dándoles derechos, limitados, pero reales, sobre los productos del suelo y la fortuna de sus amos.

42.3. *Discusión.* Este "sistema jajmani" ha dado lugar últimamente a una discusión interesante, que esclarece la dificultad que ofrece la justificación de la jerarquía y que correlativamente pone en juicio nuestros modos de pensar más habituales y más afirmados. Se ha negado la universalidad del sistema sin apenas fundamento (42[g]). De otro modo, la discusión se ha centrado en primer lugar

(42[f]) Además de la relación entre el rango relativo de los brahmanes entre sí y el rango de las castas a que sirven, vemos que hay hindúes de *status* tan bajo que no son servidos ni por el brahmán ni por el barbero. (El hecho se recoge en otra parte; cf., p. ej., Gough, en LEACH: *Aspects*, pág. 24.) Aquí ocurre solamente con los poceros (traduzco aproximadamente así: *bhangi*, "barrendero y limpiador de letrinas" [de las mujeres de casta superior]). Es sorprendente ver que otros intocables, los *Camar* o "gente del cuero", gozan aquí de estos servicios. Ocurre que castas desheredadas especializan su barbero o su lavandero en un *status* inferior al de ellos (Gough, *ibíd.*).

(42[g]) Hay una ironía involuntaria en el hecho de que Edward B. Harper, quien en un artículo titulado "Two Systems of Economic Exchange in Village India" (*Amer. Anthrop.*, 61, 1959, págs. 760-78) contesta a la apelación y a la noción de *jajmānī* en tanto que panindio, apoyándose en sus observaciones en Mysore, declara, sin embargo, que el dueño o empleador se llama allí *yejmanru*, lo que no es más que una forma dravidizada de *jajmān* (cf. en tamul *ejaman*). Harper ha creído encontrar un sistema completamente diferente en él y le ha dado el nombre de la región, el Malnad. En efecto, verosímilmente no se trata más que de una variante cuyos rasgos particulares han sido exagerados hasta hacer de ellos una fórmula diferente. En Malnad, la casta dominante es la de los brahmanes havik, que viven

en la apreciación del sistema. Hemos dicho que Wiser lo idealizaba en cierta medida con su interpretación. Veía en él no solo una seguridad para los pobres, sino finalmente, por cuanto insistía en los grados medios de la jerarquía, una especie de armonía igualitaria poco acorde con el conjunto, pero recordando algo el cuadro idílico de la "comunidad aldeana", dado por los administradores románticos de comienzos del siglo XIX.

Beidelman ha dedicado al sistema un análisis comparativo, de gran valor documental, pero insuficiente, debido a que el autor, entonces estudiante, lo escribió sin tener experiencia directa de la institución (42[h]). Critica con razón a Wiser, como también nosotros hemos hecho, pero va demasiado lejos al afirmar que el sistema comporta una desigualdad en la repartición del poder, en razón a que representa una forma de "exploración" y de "coacción". El aspecto "ritual" es secundario; el aspecto económico-político, impuesto por la relación con el suelo, es esencial. En suma, quien dice jerarquía dice explotación. Materialismo doctrinario y ciego, tan extremado que un autor como K. Gough, de tendencia análoga, se ha creído obligado a explicar al propio Beidelman hasta qué punto exageraba. Beidelman, aun exponiendo un juicio contrario al de Wiser, no llegó a comprender la jerarquía, cosa que le ocurrió también a Wiser. Para ello es necesario seguir al crítico

---

de una producción muy remuneradora, la de las nueces de areca (que se masca en toda la India, generalmente con una hoja de betel, y que no se cosecha más que en determinadas regiones). Es un cultivo comercial que ocupa el lugar de los cultivos de productos alimenticios y que corrientemente lleva a retribuir a los servidores en dinero. Partiendo de aquí, las relaciones pueden tomar un giro contractual (que el autor explota excesivamente). Así, habiendo muerto el barbero de la aldea sin heredero, los haviks encontraron en otra parte un joven barbero a quien, por contrato escrito, le entregaron 600 rupias para su matrimonio, con la obligación de servirles durante cinco años. Nótese el carácter especial de este "contrato". Durante este período el barbero fue pagado en especies por los miembros de las otras castas cultivadoras de arroz. Más tarde, los brahmanes le pagaron, pero en dinero. Se nos decía que en las discusiones sobre el asunto, los brahmanes fueron aceptando contra su voluntad las condiciones impuestas por el barbero, "en lugar de elegir... comprometer... a un nuevo barbero" (como estuvieron obligados a hacer a la muerte del anterior). Pero, justamente, ¿no debemos ver aquí cierta repugnancia a tratar estos asuntos contractualmente? Por otra parte, el autor admite que los intocables son trabajadores no libres (habla de *permanent indentureship*). Como otros, este autor sigue un camino falso al querer atribuir el primer papel a las relaciones que puede calificar de económicas.

(42[h]) T. O. BEIDELMAN: *A comparative Analysis of the Jajmānī System*, New York, 1959.

(42[i]) K. GOUGH, en *Economic Development and Cultural Change*, Chicago, 9-1, oct. de 1960; cf. D. POCOCK, más adelante; H. ORENSTEIN: "Ex-

de Beidelman, Orenstein (42[i]). La crítica de este es radical y reprocha a Beidelman el no ver que el sistema no se reduce a la desigual repartición de los medios de producción, sino que ofrece al mismo tiempo y especialmente otros aspectos, merced a lo cual establece entre quienes disponen de estos medios y quienes no disponen de ellos una interdependencia favorable en fin de cuentas a los segundos, de tal manera que los ricos dependen de los pobres en cierta medida, gracias al aspecto "ritual". En definitiva es justo. El sistema comporta, como le decía a Wiser, a la vez que desigualdad, una cierta seguridad para los inferiores. No es necesario seguir a Orenstein cuando insiste, en contra de la "explotación", sobre el aspecto "funcional" del sistema como contribuyendo a la cohesión social.

En este punto, vuelve a plantearse la cuestión de la relación entre los aspectos "religiosos" y los "económicos", y que dejamos en suspenso con motivo de la interpretación religiosa de Hocart y por la dificultad de generalizarla. Tomemos como ejemplo los *camār* o "gentes del cuero". En teoría, son intocables porque cargan con los animales muertos y trabajan sus pieles. De hecho constituyen una casta muy numerosa en la llanura del Ganges, en su mayor parte trabajadores agrícolas "no libres", cuando el trabajo del cuero solo puede dar para vivir a una pequeña parte de ellos. ¿No hay más remedio que decir que la teoría "ritual" racionaliza su "explotación"? Un artículo de David Pocock se opone a esta pregunta en el cuadro de las "relaciones *jajmānī*" (42[j]). Pocock introduce una distinción entre lo que llama las especialidades religiosas—según él las únicas que son verdaderamente *jajmānī*—y las pseudoespecialidades económicas, en las que descubre, por lo demás, que se expresan en el lenguaje de las primeras. (Distingue,

---

ploitation or Function in the Interpretation of Jajmani", *Southw. Journ. of Anthrop.*, 18-4, 1962, págs. 302-15.

N. K. Bose ha reconocido también la combinación de la desigualdad y de un *economic adjustment* ("Caste in India", *Man in India*, XXXI, 1951, págs. 108-9).

Entre las publicaciones recientes, aparte los capítulos en las monografías (O. LEWIS, cap. II; MAYER; D. N. MAJUMDAR: *Caste and Communication*, cap. III), se pueden indicar: OPLER & SINGH: "The Division of Labour", 1948; NOEL P. GIST: "Occupational Differentiation in South India"; N. S. REDDY: "Functional Relations of Lohars in a North Indian Village"; FR. BARTH: "Ecological Relationship of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan"; N. PATNAIK: "Service Relationship between Barbers and Villagers...".

(42[j]) DAVID POCOCK: "Notes on Jajmani Relationship", *Contributions*, VI, págs. 78-95.

además, dentro de las segundas, entre la dependencia personal del trabajador no libre y las funciones propiamente artesanales que participan en diversos grados de la economía mercantil.) Sin duda, esta distinción es analíticamente útil, y se ve que pesa en la enumeración de Wiser; pero si se considera el sistema en su conjunto, más bien parece soslayar el problema que resolverlo. Si queremos introducir en el sistema el punto de vista económico, podemos volver a considerar todos los aspectos y procurar expresarlos en este lenguaje (afirmaríamos, p. ej., que el *status* se expresa de hecho cuantitativamente en el "precio" de la leche, la religión en la remuneración relativa del brahmán, etc.). Menos comprensible es todavía el modo de poderse distribuir efectivamente los hechos entre dos categorías tan diferentes como son la religión y la economía. Pocock escapa a esta dificultad distinguiendo, ante todo, entre lo que depende de las condiciones económico-políticas locales y lo que no depende de ellas. De ellas dependería, p. ej., la relación entre propietarios y trabajadores no libres (pero estos últimos son también "gentes del cuero", según el criterio general).

Es corriente hablar de "economía primitiva" sin apenas definir con qué fundamento se generaliza un término específicamente moderno para aplicarlo a las más diferentes sociedades. ¿Definiremos la economía mediante el valor y el mercado, como hace Mauss, o mediante la necesidad y la utilidad, como las *Notes and Queries* (42[k])? El primer sentido sería muy estrecho, y solo válido para algunas profesiones. Sin embargo, la división del trabajo nos parece a primera vista que tiene necesariamente un aspecto económico. Si nos trasladásemos con el pensamiento al campo de la India tradicional y viésemos al cultivador en una era medir sucesivamente la parte del grano recolectado que pertenece al rey; la del personaje, que tiene un derecho eminente sobre la tierra, y después las del brahmán que le sirve de sacerdote doméstico, del barbero y así hasta quizá la del trabajador intocable, ¿no tendríamos la impresión de un fenómeno comparable al del mercado, donde prestaciones de calidad diferente se miden con la misma unidad, y, por consiguiente, se reducen a un elemento común que desborda la religión? Se hablaría entonces del "valor" de las diversas prestaciones.

Una visión semejante sería, a mi juicio, un error, porque una

(42[k]) MARCEL MAUSS: *Manuel d'Etnographie*, 1947; *Notes and Querics on Anthropology*, Londres, Royal Anthrop. Inst. 6th ed., 1951, pág. 158.

vaga semejanza ocultaría una diferencia profunda entre los dos fenómenos así relacionados. El hecho no ha escapado a Max Weber (42[l]). En el mercado, todos los compradores y todos los vendedores son idénticos como tales, al buscar cada uno su beneficio, y el ajustamiento entre las necesidades se opera de modo inconsciente, mediante el mecanismo del mercado. Pero aquí ocurre de modo distinto; no solamente la mayor parte de las relaciones son personales, sino que además ellas son tales en virtud de una organización en algún grado concertada y orientada hacia la satisfacción de las necesidades de todos aquellos que entran en el sistema de relaciones. Lo que aquí se mide es, en cierto modo, la interdependencia. Si las prestaciones directamente religiosas y las prestaciones "económicas" se confunden, es en el interior del orden prescrito, religioso. Las necesidades de unos y de otros se conciben como diferentes en función de la casta, de la jerarquía, pero el hecho no debe disimular esta *orientación hacia el conjunto* del "sistema" todo entero (42[m]). Diremos, por consiguiente, que la distribución en la era difiere esencialmente del mercado en que se realiza en virtud de la interdependencia de todos. Si lo consideramos bien, si vemos al cultivador deshacerse de una parte notable de su cosecha en beneficio de toda una serie de agentes diferentes, llegaremos a entender al fin que no estamos en el universo del individuo económico moderno, sino más bien en una especie de cooperativa en la que el fin principal consiste en asegurar la subsistencia de todos en razón de su función social, repartiéndose incluso el producto de las pequeñas parcelas de tierra. Se hace referencia de una parte al *individuo* que procura su beneficio, y de la otra, a la *colectividad jerárquica.* Añadamos a esta oposición la reivindicación socialista

---

(42[l]) En *Wirtschaft und Gesellschaft,* Max Weber clasifica los diversos tipos de división del trabajo. La economía de mercado corresponde al tipo de elementos autocéfalos y autónomos; el agente trata por sí mismo y en su propio interés. Por el contrario, en la aldea india los elementos son autocéfalos, pero heterónomos; acuden a las necesidades de los miembros del grupo (cf. trad. Parsons, pág. 228), el tipo es llamado un poco más adelante "liturgia demiúrgica". De modo parecido, Marx había ya subrayado estos dos puntos: el producto se destina al consumo inmediato de la comunidad y no llega a ser mercancía; la ley que regula la división del trabajo opera "con la autoridad implacable de una ley física" (*Capital,* t. I, sect. IV, ch. XIV, Ed. Soc., 1948, t. II, págs. 47-48).

(42[m]) Cf. Wiser, pág. 363: "Cuando hace un pago en dinero, el jajman no piensa en un valor equivalente al valor recibido, sino que estos pagos, con las concesiones [de tierra, etc.], proporcionan al cliente su manera de vivir."

moderna y tendremos los términos que podemos poner en serie del modo siguiente:

1.° colectividad jerárquica—distribución más o menos consciente de los recursos—;

2.° individualidades anárquicas—regulación externa automática—;

3.° individualidades reglamentadas (o) colectividad igualitaria —regulación consciente—.

En definitiva, el sistema de castas debiera verse como menos "explotador" que la sociedad democrática. Si el hombre moderno no lo ve es porque no concibe la justicia fuera de la igualdad.

¿Qué consecuencias hemos de sacar de esto en cuanto al sistema jajmānī? Que escapa a lo que llamamos economía porque se funda en una referencia implícita al conjunto, que pertenece al orden religioso o, si se quiere, al de los valores últimos. Subordina a esta referencia lo que de otro modo sería económico. Expresa en un lenguaje uniforme lo que nosotros distinguimos, sin que haya en ello ningún abuso ni superchería, y de ningún modo es un fenómeno superficial, sino la esencia misma de la cosa. Aquí, como en todas partes, el "poder" está englobado, limitado, vinculado a otra cosa. Ni no está ausente, ni no es lo que sería sin este englobamiento (42[n]). ¿Es esto una dificultad? Quizá, pero desembarazarnos de ello sería renunciar a comprender nuestro objeto.

Por lo demás, en fin de cuentas, lo que aquí ocurre no es extraño a lo que pasa entre nosotros. La tela de un pintor célebre se vende en muchos millones en determinado momento, porque hemos convenido en último término en reducir al común denominador de la economía todos los productos y todos los bienes, incluso los productos que en nuestros días participan cada vez más de un

(42[n]) Podemos recordar aquí el juicio tan extendido en el pasado según el cual la casta habría detenido el desarrollo de la división del trabajo después de haberlo favorecido (por ejemplo, James Mill en el artículo "Caste" de la *Encyclopaedia Britannica,* citado, § 13). Es lo que Weber llama "heterenomia" lo que está en causa. Desde un punto de vista un poco diferente, ¿cómo conciliar la existencia de oficios especializados con el hecho de no considerar la India, muy generalmente, la relación al objeto, sino como el símbolo de la relación con una persona? La relación con el objeto en la técnica especializada es la realidad de una casta y la relación entre las castas está bajo el signo de las personas. Por ejemplo, hay castas renombradas por sus capacidades agrícolas. Idealmente o atributivamente, las funciones son especializadas en razón a la calidad de los agentes, y si no me equivoco, la especialización misma (incluso la del brahmán, si se tiene en cuenta la influencia sectaria) es sentida como una limitación.

valor religioso. No falta más que declararlos propiedad inalienable de un grupo el día que su venta se entienda sacrílega.

43. Conclusión

Una vez estimado el sistema *jajmānī* como tipo fundamental de la división del trabajo en la India tradicional, intentemos describirlo en pocas palabras.

Hay dos especies de castas: las que poseen el suelo y las otras. En cada pueblo una casta (o varias castas) posee el suelo. La expresión es vaga, pero la precisaremos más adelante (cap. VII). Esta casta es por ello "dominante"; goza del poder económico, pues dispone de los medios de subsistencia, y del poder político, en razón de su subordinación en unidades territoriales más vastas, es decir, de su subordinación al rey cuya función reproduce a la escala del pueblo. En este caso la relación entre casta y profesión es vaga. Porque la función en último análisis comienza en la fuerza: lo que en la ideología clásica se reserva al varna kshatriya, en la realidad se reparte entre un gran número de castas.

Las demás castas son dependientes. En general, sus miembros tienen acceso a los medios de subsistencia mediante relaciones personales con los miembros de la casta dominante, y en razón a las funciones que están en condiciones de ejercer y que se manifiestan como necesarias a la casta dominante. El vínculo entre casta y profesión es débil en lo que respecta a las funciones agrícolas intermedias (cultivador, arrendatario, terrazguero, etc.), y es fuerte en lo que se refiere a las castas de especialistas, en gran parte marcadas religiosamente, y a la mano de obra no libre, generalmente intocable.

Este es el primer punto en el que todo el mundo está de acuerdo. Todo lo que se dice ordinariamente acerca del poder es verdad en este nivel, mas es necesario tener cuidado con el aspecto personal de las relaciones y con el conjunto de las ideas recibidas, que limitan muy estrechamente, p. ej., el poder económico que se tiende a considerar sobre el modelo moderno. Sin embargo, es verdad que los valores religiosos en este nivel van desapareciendo, como lo indica el hecho de que casi no importa cuál sea el grupo que, a favor de las circunstancias, haya llegado a ser casta dominante en una localidad determinada. Este rasgo se relaciona con

la devaluación del poder que corresponde a la teoría de los varnas y se afirma en la jerarquía de pureza.

Evidentemente, con esto solamente tenemos un aspecto de las cosas. Dominantes y dependientes viven dominados por un sistema de ideas, en el cual el aspecto de "poder" que nosotros aislamos está englobado realmente. La idea esencial del presente punto de vista es la orientación al conjunto que, aun en el caso de que no sea consciente, determina las actitudes más pequeñas, puesto que preside la especialización y la interdependencia. Esta orientación, que legitima a los ojos de los participantes su posición respectiva, se manifiesta como lo contrario de un fenómeno económico *stricto sensu*. El fenómeno económico supone un sujeto individual, y aquí, por el contrario—si se entiende la "comunidad aldeana" inserta en un orden necesario—, es el todo lo que afirma. Esta idea de un conjunto ordenado que impone el lugar de cada uno de sus elementos es fundamentalmente religiosa. Y dentro de esta visión global es donde se sitúan las diversas funciones y especialidades que se nos manifiestan como desigualmente religiosas en sí mismas. No es un azar que aquellas especialidades en las que el vínculo entre casta y profesión es muy estrecho, y al mismo tiempo el más firme en la actualidad, se designen de acuerdo con el lenguaje religioso vigente. Se dice con razón que son las más estrictamente *jajmānī*, pero es necesario no perder de vista nunca que sirven de modelo a las otras. Del mismo modo que la ideología de lo puro y lo impuro vimos que servía para expresar cualquier especie de cosas así, aquí, como la connotación etimológica de *jajmān* nos lo ha hecho ver incidentalmente, la relación propiamente religiosa da la forma universal de la relación. Siguiendo un mismo modelo, por decirlo de algún modo, se sirve uno de un brahmán, de un genealogista, de un barbero, igualmente que de un carretero o un bracero no libre intocable. Dicho en otros términos, lo "religioso" es aquí el modo de expresión universal, lo cual es perfectamente coherente, si se comprende que la orientación global es religiosa, que el lenguaje religioso es el de la jerarquía, y la jerarquía—necesariamente, como lo hemos visto—la de lo puro y lo impuro.

Lo que la división del trabajo nos muestra es solo una yuxtaposición más o menos gratuita de las tareas religiosas y de las no religiosas o "económicas", sino que es a la vez el fundamento religioso y la expresión religiosa de la interdependencia. Y mejor

dicho todavía: es la deducción de la interdependencia a partir de la religión.

Apresurémonos a añadir que esta conclusión no agota los problemas y los objetos de estudio, ni siquiera dentro del sistema jajmani. Unicamente ayuda a situar los verdaderos problemas y a librarnos de un falso problema.

Por lo demás, y es necesario proclamarlo terminantemente, solo existe el jajmani. La moneda representa un papel cada día más importante, aun en las aldeas, pero no arranca de la época moderna. Hay además diversas especializaciones masivas (pueblos de tejedores) o urbanas. No hemos tenido en cuenta nada de esto, porque nos ha parecido que, en la situación actual, el pueblo de tipo corriente y el jajmani contienen la primordial enseñanza en lo que concierne a este aspecto del sistema de castas (43ª).

(43ª) La situación particular, hasta aberrante, de cinco especialidades importantes, agrupadas a veces en una sola casta en el Sur (los *pāñcāla*, que comprende orfebres, forjadores, constructores de carros, albañiles o canteros y batihojas) debería estudiarse (cf. Hutton, pág. 10). Entre otras, forman parte de las castas "de la mano izquierda", se dicen iguales a los brahmanes y matrimonian entre especializados diferentes. Desgraciadamente, no disponemos todavía de una encuesta intensiva, salvo breves indicaciones de Srinivas (particularmente en McKim Marriot, ed.: *Village India*, págs. 7, 23-25), y la literatura más antigua (Thurston: *Tribes and Castes*, s. v.) es de interpretación delicada. Para la literatura hindú clásica, véase G. Dumezil: "Metiers et Classes fonctionelles...", *Annales*, 1958 (págs. 718-19). D. Pocock ha adelantado recientemente una interpretación *(loc. cit.)*.

CAPITULO V

LA REGLAMENTACION DEL MATRIMONIO: SEPARACION Y JERARQUIA

Para todo el mundo, la casta se caracteriza por la obligación de casarse dentro de un grupo, es decir, por la endogamia. A primera vista, pues, y según la mayor parte de la literatura, el matrimonio produce la separación, pues las castas se separan unas de otras proscribiendo el matrimonio fuera de un grupo, de igual modo que prohibiendo los contactos y la comunidad de alimentos entre personas que pertenecen a grupos diferentes. A un cierto grado de segmentación, la casta prescribe la endogamia y asegura así su propia reproducción. Se pertenece a la casta, o más bien a la subcasta, etc., del padre o de la madre. En realidad, esta es sin duda una visión estadísticamente suficiente, pero teóricamente demasiado simple y estrecha, lo cual no haría más que multiplicar las excepciones. En este como en otros asuntos vemos que el principio jerárquico se impone, pues engloba de algún modo el principio de separación. Empezaremos haciendo notar la importancia del matrimonio en esta sociedad y presentando las diversas reglas que lo acompañan al nivel de la casta y del parentesco de la endogamia, la visión común del mismo, e intentar a continuación alcanzar una visión más general. Añadiremos algunas particularidades acerca de las subdivisiones de la casta, en relación con el matrimonio, y recordaremos el tratamiento del matrimonio según el punto de vista de los varnas en la literatura sánscrita antigua.

51. Importancia del matrimonio

El matrimonio domina la vida social del hindú y ocupa un lugar destacado en su religión. La importancia social del matrimonio se ve en las numerosas particularidades que presenta. Es la ceremonia familiar más prestigiosa; agrupa el mayor número de personas y constituye—en diversos niveles sociales—el principal moti-

vo por el que se reúnen los miembros de la casta y algunas personas que no son de la casta. Es también la más dispendiosa, hasta el punto de constituir el matrimonio de una muchacha la principal causa justificada del endeudamiento de un campesino indio; así las exigencias del prestigio son imperativas incluso para los pobres (51[a]). Para muchas castas, la celebración del matrimonio exige los servicios de un sacerdote brahmán necesariamente, de igual modo que los del barbero, del lavandero y de otras castas (servicios, por lo demás, remunerados con largueza). El matrimonio da lugar a ceremonias proliferantes y a prestaciones complicadas (51[b]). En fin, es un asunto naturalmente codificado de modo estricto para cada casta, teniendo algunos usos valor de criterios jerárquicos positivos, como el matrimonio entre niños, la prohibición a las viudas de contraer nuevo matrimonio y la ausencia del divorcio. Por su naturaleza, el matrimonio constituye en una gran parte la articulación entre la esfera de la casta y la del parentesco, razón por la cual las reglas de parentesco están tan elaboradas como las otras. No extrañará a nadie que en caso necesario el adulterio sea castigado con gran dureza, sobre todo entre castas diferentes, ni que se prohíban las relaciones sexuales antes del matrimonio—es probable que de modo general entre las castas, a diferencia de las tribus (51[c])—.

Lo que traduzco por "matrimonio de niños" *(infant marriage)* expresa el hecho del matrimonio celebrado antes que la cohabitación pueda realizarse, en la más tierna edad, sobre todo por lo que respecta a la niña. La costumbre está, o más bien estaba, en vigor entre los brahmanes y las castas superiores en general, y valía como signo de *status* elevado. Empleo el imperfecto porque es uno de los rasgos que los reformadores han combatido por considerarlo irritante para la mentalidad moderna, al mismo tiempo que despro-

---

(51[a]) Es sorprendente el contraste con poblaciones vecinas, tribuales o budizadas, en las que son los funerales, o más bien el duelo y el culto de los antepasados, lo que tiene importancia social; cf. B. PIGNÈDE: *Les Gurungs*, y las monografías sobre los nagas de Hutton y otros. Para el matrimonio hindú, cf. DUMONT: *Sous-caste*, págs. 215, 225.

(51[b]) Los diccionarios de "Tribes and Castes" están repletos de descripciones de las ceremonias (cf. en último lugar la tesis de B. Litt. de Oxford—inédita—de Brenda Beck para una parte del país tamul). Para las prestaciones, cf. DUMONT, *loc. cit.*

(51[c]) O'Malley (*I. C. C.*, pág. 95) refiere el caso señalado por Buchanan en Malabar (adulterio entre un brahmán nambudiri y una mujer de casta Shanan, *toddy tappers*, muy inferiores: el hombre fue cegado; los parientes próximos de la mujer, muertos o vendidos), y otros casos de Bihar y de Nepal.

visto de fundamento religioso suficientemente claro. Sin embargo, la costumbre es antigua; para los legisladores del dharma se trataba esencialmente de casar a la muchacha antes de la pubertad, y una sanción sobrenatural se imponía al padre por el hecho de no obedecer este mandato. La edad de la muchacha para el matrimonio se redujo con el tiempo. La consecuencia más escandalosa de esto para los modernos era la existencia de jóvenes "viudas" que nunca habían vivido con su marido (51[d]).

Entre los brahmanes, el matrimonio tiende a ser único (monogamia) e indisoluble. Digo "tiende" porque el deber de tener un hijo hace que la esterilidad de la unión legitime las excepciones, pudiendo el hombre, en tal caso, tomar una nueva esposa. En cuanto a la indisolubilidad, en principio está suficientemente clara con la inexistencia del divorcio (puede haber todo lo más separación) y por estar prohibido a la mujer contraer segundas nupcias después de enviudar. Puede parecer extraño ver que el compañero inferior del matrimonio soporta todo el peso de la indisolubilidad, pero téngase en cuenta que la viuda lleva, o llevaba hasta hace poco, una vida de penitencia. En las castas reales, la cuestión cambia de aspecto; en ella existe la poliginia jerarquizada, pero también está prohibido el nuevo matrimonio de las viudas, razón por la cual se vinculó a estas castas la práctica de la *satī* (esposa "virtuosa"), por la que la mujer principal (al menos) se inmolaba en la pira funeraria de su marido (costumbre practicada a veces también por los brahmanes y prohibida en buena hora por los ingleses) (51[e]).

(51[d]) Sobre las diferentes teorías, indígenas o no, que se proponen explicar la costumbre, cf. BLUNT: *Caste System*, págs. 75 y sgs. Para la literatura del dharma, véase KANE: *History of Dharmasastra*, II, 1, págs. 443 y sgs., y JOLLY: *Recht und Sitte*, § 17. Observaremos aquí solamente: 1.°, que la costumbre está en relación con la situación de la hija, por oposición al hijo, en la familia, y de la mujer en la parentela, como se aclarará parcialmente en lo que sigue; 2.°, el descenso progresivo de la edad debe estar en relación, no solamente con la hipergamia (§ 54), sino también con el valor de prestigio de la costumbre que apelaba a la rivalidad y a la puja. Los ingleses han presionado con miras a la reforma mediante la ley (*Child Marriage Restraint Act*, llamada *Sarda Act*, 1929, poco influyente) y sobre todo por persuasión. Así los rajputs, la casta real de la India del Norte, fundaron una asociación en 1888 en vista de la reforma (limitación de los gastos en proporción a la renta, fijación de la edad mínima a dieciocho años para el hombre y a catorce para la mujer, y, finalmente, prohibición de la poligamia. O'MALLEY: *I. C. C.*, págs. 98-99). Más tarde, las asociaciones (modernas, cf. § 113) fijaron con frecuencia de igual modo límites de edad.

(51[e]) Sobre la *satī* (anglo-india *suttee*), prohibida por lord Bentinek en

Se ha escrito con frecuencia que la prohibición de contraer matrimonio era general entre las castas. Esto es inexacto, toda vez que la mayor parte de las castas y la mayoría aplastante de la población lo permiten; la mayor parte de la población conoce también el divorcio y casa a sus hijas después y no antes de la pubertad. Pero es preciso hacer una distinción: el matrimonio verdadero de una mujer—*matrimonio primario*—es universalmente único (pero no indisoluble). La diferencia está entre las castas que prohíben y las que permiten después—en caso de viudez o divorcio—una especie inferior de matrimonio o *matrimonio secundario* (51[f]). En oposición directa a la ausencia de matrimonio secundario de la mujer, la práctica del levirato—mejor sería decir cuasi-levirato—está muy extendida, y permite a la viuda desposar (matrimonio secundario) al hermano más joven de su marido (con exclusión general del hermano mayor) (51[g]).

Diremos algunas palabras relativas al parentesco. El lugar del matrimonio en el sistema de parentesco explícito es muy distinto en el Sur (las regiones de lengua draviniana) y en el Norte (en términos muy generales, de lengua indoaria, pues la región Maratha es de transición). En el primer caso, el matrimonio es central porque las relaciones de afinidad fundadas en él experimentan un gran desarrollo, hasta el punto de equilibrar perfectamente las relaciones de consanguinidad. En el Norte, al contrario, salta a la vista que el matrimonio desempeña un papel casi tan secundario como en nuestra cultura. Sin embargo, tanto de un lado como de otro, existen grupos exógamos, y si en el Norte el matrimonio entre parientes próximos está prohibido, esta prohibición reviste entre los brahmanes—en principio, aunque no siempre de hecho—una exten-

---

1829, con la aprobación de la India ilustrada, cf. E. THOMPSON: *Suttee*, 1928; KANE: *Hist. of Dh. Sh.*, II, 1, págs. 624 y sgs.

(51[f]) Distinción de los matrimonios, *infra*, § 53. Distribución de los usos en Uttar Pradesh, véase Blunt, pág. 64.

(51[g]) El levirato, en sentido estricto, es la *obligación* de la viuda a desposar al hermano menor del marido, pero el uso parece encaminado a ampliar el sentido del término distinguiendo entre levirato obligatorio y facultativo. Aquí no hay nueva obligación; cf. O'MALLEY: *I. C. C.*, pág. 933. Es preciso distinguir este uso de las castas inferiores (cf. Blunt, *loc. cit.*) del *niyoga* clásico, por el cual, si el marido había muerto sin hijos, su hermano menor le daba un hijo cohabitando con la viuda de aquel, uso muy discutido y reglamentado por los clásicos (Manú es contradictorio a este respecto, y este uso, admitido antiguamente, se da a veces como impropio en la época actual del mundo, época kali; cf. la cita de *Parāçara* en Nesfield, pág. 53, y KANE, *op. cit.*, II, 1, págs. 599 y sgs.).

sión y una elaboración en la que no sería justo buscar una puja sospechosa. Y, en efecto, un estudio detallado ha demostrado que si la expresión le es extraña, y por así decir rechazada por la ortodoxia "aria", las relaciones de afinidad o de lo que sería en el Sur "alianza" (afinidad extensa y permanente) desempeñan un papel importante. A pesar de la presencia de otro rasgo, del que hablaremos más adelante, la hipergamia, y a pesar de la prohibición del matrimonio entre parientes próximos, los papeles y prestaciones ceremoniales que resultan en el Sur de la alianza matrimonial están perfectamente presentes en el Norte también. El aspecto dravidiano se vuelve allí incompleto e inconsciente, pero subyace a lo que realmente ocurre. Es, pues, inexacto pretender que la casta y el parentesco sean esferas absolutamente distintas; están unidas por la importancia que para la casta evidentemente tiene el matrimonio, y cuanto se refiere al parentesco unas veces implícito estructuralmente y otras explícito (51[h]).

52. Endogamia: la visión habitual y sus límites

La casta, según el sentir general de los occidentales, es un grupo "cerrado", es decir, permanente, exclusivo, que se basta a sí mismo. Un hombre de casta X desposa a una mujer de casta X y los hijos pertenecen a la casta X. El hecho se expresa de diversas maneras, diciendo que el grupo se reproduce por sí mismo de generación en generación, que se "endorrecluta", etc. Analíticamente, se combinan aquí dos rasgos distintos, a saber: el matrimonio se contrae dentro del grupo (endogamia)—o, más bien, está prohibido casarse fuera—y la filiación—transmisión de la cualidad de miembro del grupo—depende de los dos padres. El primer rasgo opone la casta a la tribu y a la mayor parte de las sociedades que toleran el matrimonio fuera, aun cuando *generalmente* se contraiga dentro. El segundo rasgo opone la casta al clan, en el que la filiación es (uni-) lineal,

(51[h]) Más detalles sobre el matrimonio en sí mismo y desde el punto de vista del parentesco se encontrarán en las obras existentes, principalmente en Blunt: *Caste System*, págs. 43, 60 y sgs. Sobre la afinidad en el Sur y en el Norte, véanse mis trabajos: 1.°, *Hierarchy* y *Sous-caste;* 2.°, *Deuil à Rampurt;* 3.°, "Marriage, III, North India in relation to South India" (*Contributions*, IX). Sobre la prohibición brahmánica de los parientes *sapinda*, prohibición muy extendida, pero poco funcional, cf. "Marriage, III". E. R. Leach ha sostenido la heterogeneidad de las esferas del parentesco y de la casta. *Aspects*, págs. 7-8.

ya en línea paterna, ya en línea materna. El clan como la casta dependen en su definición de la reglamentación del matrimonio; el clan —es como ocurre generalmente—va acompañado por propia voluntad de exogamia, es decir, de la obligación de casarse fuera; la casta, por el contrario, comporta, en relación con su modo de filiación, la obligación de casarse dentro (52[a]). Notemos de pasada que en relación con una tribu que se descompone en clanes, la sociedad de castas representa un orden superior de complejidad, puesto que cada casta tiene generalmente sus clanes exógamos, o lo equivalente.

En líneas generales, es cierto que el sistema de castas define grupos endógamos, pero esto, naturalmente, carece de rigor suficiente para ser verdadero. No se olvide, ante todo, que la casta, aunque se presenta en general como insuficiente por ella misma en cuanto a su reproducción, está, por otra parte, en estrecha dependencia de las otras castas, si se atiende al principio jerárquico y al hecho de la división del trabajo. Sería sorprendente que estos rasgos no se reflejasen nada en la organización interior de la casta, y en particular en el matrimonio. Además, hemos visto ya que esto no es la casta en sí misma, sino una subdivisión de igual naturaleza, un segmento, que es la unidad endogámica, en el sentido de grupos fuera del cual se prohíbe el matrimonio (52[b]). Pero aun así, ha habido la tendencia a creer que el sistema es más rígido de lo que es en realidad, pues con frecuencia se cree que toda infracción a la regla de la endogamia lleva automáticamente a la excomunión. Sin embargo, ocurre en determinados casos que un hombre X desposa a una mujer Y y sus hijos son legítimos, y más frecuentemente todavía, que un hombre X tiene hijos con una mujer Y, sin que ni él ni sus hijos sean expulsados del grupo X. En realidad, el

(52[a]) Las tentativas para derivar la casta del clan, o para "explicar" la casta a partir del clan, han sido, por consiguiente, vanas, aunque, en el interior del sistema de castas en que los dos se dan, creemos a veces asistir a la transformación de lo uno a lo otro.

(52[b]) La noción de endogamia pide, para conservar toda su fuerza, que se la refiera al grupo en el interior del cual puede contraerse matrimonio no importa dónde (segmento) y no en el grupo más amplio (casta), que puede llamarse "endógamo" en sentido amplio; llamamos al primero "unidad endogámica". Con reserva se dice lo mismo de la exogamia, que se refiere inversamente al grupo más amplio en el que el matrimonio está prohibido (p. ej., el clan exógamo es la unidad exogámica y no las familias de que el clan se compone). Debe distinguirse entre las prohibiciones matrimoniales, la exogamia que afecta de igual modo a todos los miembros de un grupo y las prohibiciones de proximidad (incesto, etc.), que varían en razón de las relaciones de parentesco particulares de cada uno.

principio esencial en todo esto es el *status,* siendo sancionadas ciertas irregularidades con un descenso de *status,* lo cual en el fondo no es más que la exigencia de mantener el *status* del grupo que impone la endogamia. En definitiva, las castas se reproducen por ellas mismas, porque es una condición de la aplicación del principio jerárquico que las ordena. Ahora bien: el principio jerárquico que ordena las castas y sus segmentos no se detiene en el límite de la unidad endogámica, sino que penetra en ella, de modo más o menos efectivo, y el matrimonio endógamo no une necesariamente más que a cónyuges de un mismo *status.* En fin, cuando hablamos de endogamia o de unidad endogámica nos colocamos al nivel de la regla, del derecho; pero ¿qué es esto, realmente? En la práctica, el matrimonio se realiza frecuentemente no en toda la extensión de la unidad endogámica, sino solamente en una fracción—a menudo territorial—de ella (52[c]).

Si se limita la reglamentación del matrimonio hindú a la endogamia pura y simple, habrá que reconocer un gran número de excepciones. Pero vamos a ver cómo estas excepciones desaparecen en su mayor parte si se introducen dos principios generales:

1.°, la endogamia es un corolario de la jerarquía, más que un primer principio;

2.°, es necesario distinguir entre el matrimonio primero y los subsiguientes, más libres, y *a fortiori* las uniones no legítimas (52[d]).

53. Jerarquía de los matrimonios y uniones conyugales

Recordemos, ante todo, que ni las relaciones sexuales antes del matrimonio ni el adulterio son tolerados. En consecuencia, el único matrimonio verdadero y pleno, mediante el cual se pasa de la categoría de los célibes a la de los casados, es el primero. Pero la ceremonia por la cual la transición se efectúa es importante, sobre todo para la mujer, y es necesario distinguir el caso de un sujeto masculino y el de un sujeto femenino. En el caso de una mujer, denominaremos matrimonio *primario* el primer matrimonio. Una

(52[c]) Para la relación entre derecho y hecho, véase Mayer: *Caste and Kinship,* cf. anteriormente, § 26.

(52[d]) Del hecho de que la literatura general se orienta sobre todo hacia la endogamia, resulta que el ensayo de sistematización que sigue, aunque apoyándose, como se verá, en hechos establecidos, es más personal e hipotético de lo que se desearía.

vez contraído este, o bien es indisoluble, incluso después de la muerte del cónyuge (castas superiores), o bien la mujer puede, después de la muerte del marido o una vez divorciada, contraer otra unión legítima, aunque infinitamente menos prestigiosa, menos ritualizada, menos dispendiosa, a la que llamaremos matrimonio *secundario.* El matrimonio secundario, cuando se trata de un *status* inferior, es más libre, a veces mucho más libre, que el primario. En el caso del hombre, su primer matrimonio solo llega a ser matrimonio *principal* si se tienen hijos, y preferentemente varones. Pero el hombre tiene la facultad, bien por esterilidad de este primer matrimonio, bien libremente en otras castas (reales, etc.) de tomar otras esposas, ya de rito pleno (necesario para la esposa, si no ha sido casada), ya de rito secundario (si la esposa ha estado casada). Existen así para el hombre matrimonios suplementarios o *subsidiarios,* con una jerarquía correspondiente de las esposas.

Parece que puede decirse aquí que dos aspectos se oponen: un aspecto brahmánico constituido por la monoginia (salvo esterilidad) y un aspecto "real" poliginia (pudiendo ser las esposas de *status* inferior a la principal, y los hijos jerarquizarse en consecuencia). La poliginia es, a menudo, sororal en las castas medias (naturalmente, como en todas partes, limitada por razones económicas). Insistimos aquí en que en todo esto se trata de matrimonios, es decir, de uniones conyugales legítimas, que unen no solamente individuos, sino a través de ellos, en una gran medida, familias o pequeñas estirpes. Además, el hombre casado que tiene medios para ello puede tener una e incluso varias concubinas; una relación de este tipo solo depende de los intereses, y los productos de ella no son legítimos, por lo cual los hijos no heredan (o tienen una parte muy pequeña). En resumen, está claro que es necesario aplicar, al lado de nuestra distinción de legitimidad (entre matrimonios y otras uniones), otra distinción de legitimidad, que es una distinción jerárquica, de *status* (principalmente entre matrimonio primario y principal, de una parte, y de la otra, las demás uniones en general) (53ª).

Un ejemplo espectacular de la utilidad de esta distinción nos lo ofrece Chambard en Malwa (India central). Chambard encontró en una casta de rango medio "ferias de mujeres", en las que estas son al parecer compradas más o menos libremente a quien

(53ª) Sobre la jerarquía de los matrimonios y uniones conyugales, véase mis "Mariages Nayar", o en inglés "Marriage, II", *Contributions,* VII.

las posee. Esto puede parecer muy extraño para la India (bien entendido que el famoso "matrimonio por compra" no ha existido nunca en ninguna parte, como tampoco el no menos famoso "matrimonio por rapto"). Es preciso tener en cuenta que se trata de matrimonios secundarios, pues las mujeres en cuestión han estado ya casadas (primariamente) con todos los requisitos y solemnidades acostumbradas, y los maridos pueden luego "venderlas" o más bien entregarlas a otro comprador a cambio de un pago en dinero. Por extremado que ello sea, el caso representa un ejemplo de la libertad del matrimonio secundario, y solo afecta a lo que acabamos de decir acerca del matrimonio primario en que se acaba con él de una manera inesperada (53[b]).

Hay una diferencia importante entre el norte y el sur del país. En el sur, la diferencia de *status* entre las dos clases de matrimonio y la descendencia se manifiesta netamente cuantas veces se encuentran en una misma familia. En el norte, por el contrario, la diferencia no es apenas más que ritual y de prestigio en lo que concierne a los cónyuges, no pasando a sus descendientes (53[c]).

La relativa flexibilidad del sistema se comprueba en el caso de los hijos ilegítimos, por mal conocido que sea. Puede pensarse que la excomunión solo se aplicaba en los casos que presentaran diferencias irritantes de *status,* y que el tratamiento de una descendencia irregular era ampliamente función del medio y de las circunstancias. El principio universal es que el hijo ilegítimo es de un *status* claramente inferior en relación a los hijos legítimos. Las circunstancias operan en cuanto a la intensidad y a la expresión de esta diferencia de *status.* ¿Será relegado el hijo a una posición inferior en el interior de la casta—situación que se transmitirá o no a sus descendientes—o no se tendrán relaciones con él y quizá con su padre, o será atribuido a la casta de su madre, en el caso de que sea inferior (que es lo más frecuente)? A falta de principios firmes, la situación de predominio o simplemente de fortuna, la localización misma, y finalmente la situación de la casta, aislada o no de las castas de *status* próximo, deben de desempeñar un

(53[b]) J. L. CHAMBARD: "Mariages secondaires et foires aux femmes", *L'Homme,* I-2, 1961, págs. 51-88.

(53[c]) Véanse nota 53[a] y "Le mariage secondaire dans l'Inde du Nord"; anteriormente, BLUNT: *Caste System,* págs. 72 y sgs. Este autor indica que el matrimonio secundario está a menudo limitado al hermano del marido, etcétera (cf. levirato anteriormente), véase WILLIAMS: *Oudh Census Report,* 1869, I, pág. 93; ELLIOT: *Suppl. Glossary,* I, pág. 5.

gran papel. Es esta una manera posible de representarse racionalmente las cosas, con el riesgo de generalizar demasiado rápidamente, por cuanto la documentación es bastante escasa. Sin embargo, se puede afirmar que los bastardos no faltan, sobre todo en las casas o los séquitos de los príncipes. Tenemos ya con esto algo para moderar nuestros prejuicios acerca del rigor del sistema (53[d]).

54. Isogamia e hipergamia

No hemos terminado con el mecanismo del *status* en el matrimonio. Vamos ahora a distinguir dos fórmulas. En la primera, debe haber igualdad de *status* entre los cónyuges en el matrimonio primero y principal (bien entendido que la mujer puede ser de *status* algo inferior en el matrimonio subsidiario de un hombre—lo que en cierto sentido ocurre ya cuando la mujer ha estado casada, es decir, cuando el matrimonio es secundario para ella). Diremos que el matrimonio (principal) es aquí isogámico. Esta fórmula parece, de acuerdo con nuestros conocimientos actuales, general para el sur de la India, donde—recordémoslo—es frecuente contraer matrimonio con lo que nosotros llamamos un pariente próximo, particularmente la hija del tío materno. Esta fórmula exige, evidentemente, que se esté seguro del *status* de la familia de la mujer de la que la hija toma esposo, lo que pide, y sobre todo pedía antiguamente, a la vez que la unidad endogámica estuviese acantonada en un territorio reducido, en el que todo el mundo pudiese conocerse directa o indirectamente, y que las prácticas irregulares y la bastardía estuviesen sancionadas para no hacer peligrar el *status* de grupo. En definitiva, la fórmula isogámica debía ir acompaña-

(53[d]) Entre otros términos, los bastardos se designan a menudo en el norte como *dhakṛā* (Blunt, págs. 49-53, castas mezcladas) y *gola* (*ibid.*, se se aplica a los rajputs). O'Malley señala (*I. C. C.*, págs. 94-95) que en Orissa, en el matrimonio de los reyes y de los propietarios ricos, la novia va acompañada de numerosas servidoras—hasta cincuenta—, que son entregadas con ella como presente; de esto resulta una casta distinta, llamada "shagirdpesha". La presencia en las casas principales de un acompañamiento más o menos numeroso de personas de *status* degradado, hombres de armas, servidores, sirvientas, concubinas, es sin duda general. Crooke señalaba a propósito de los rajputs en Uttar Pradesh (*Tribes and Castes*, IV, pág. 221) la distinción de dos clases de rango diferente: "los descendientes de esposas de ascendencia legítima casadas de manera ortodoxa, y los descendientes de uniones irregulares con mujeres de castas bajas". Cf. J. Tod: *Annals and Antiquities of Rajasthan*, Book 3, cap. IV (ed. 1920, I, págs. 207-09). Para un ejemplo de enlaces con intocables, cf. Srinivas: "Caste Dispute", *Eastern*

da de un alto grado de fisiparidad de los grupos dentro de la casta (54[a]).

El término "hipergamia" fue introducido a finales del último siglo para designar una fórmula diferente que encontramos en el norte de la India (aunque no sea universal) (54[b]). En esta fórmula, una ligera diferencia de *status*, una ligera inferioridad de *status* de la familia de la esposa en relación con la del esposo se considera como normal y no afecta nada al *status* de los descendientes. Esto, naturalmente, se entiende respecto al matrimonio principal, y no excluye de ningún modo la endogamia. Y es justamente porque en un matrimonio de este tipo la hija se casa en una familia superior a la suya (en inglés, *she marries up*), por lo que se le ha llamado, con razón o no, hipergámico. Subrayemos lo siguiente: 1.°, el término "hipergámico" no designa así empleado cualquier matrimonio o cualquier unión en la que exista diferencia de *status* en el sentido indicado, sino más precisamente el hecho de la neutralización normativa de una semejante diferencia, dentro de ciertos límites, en el matrimonio primero. Al mismo tiempo, el término implica, para los parientes de la muchacha, si no la obligación, por lo menos una fuerte recomendación de buscar para ella un partido superior; 2.°, como la mujer está considerada inferior al hombre en general, la fórmula parece natural a los interesados; 3.°, la fórmula, y esto es lo más interesante, se aviene mejor con la ideología, brahmánico-clásica y universal, del matrimonio de una muchacha como "regalo de una muchacha" *(kanyā dān)*. El regalo es, en general, una acción en extremo meritoria, pues se adquieren méritos por la donación de bienes a los brahmanes, es decir, se cambian materias primas sin valor por bienes espirituales. Ahora bien: el "regalo de una hija" es una forma particular de regalo, y

---

Anthropologist, VII, 157, donde el tratamiento es diferente para una mujer y para un hombre: un cacharro de barro contaminado se tira—la mujer—, uno de bronce se limpia—el hombre—. Se notará que esto corresponde al mismo tiempo a la preferencia general por una diferencia de *status* en que el hombre es superior a la mujer, más bien que al contrario.

(54[a]) Cf. *Hierarchy*, 1.ª parte; *Sous-caste*, págs. 141 y sgs., 265 y sgs.

(54[b]) Véase *Contributions*, VII, págs. 86 y sgs. Blunt dice de Uttar Pradesh: "En verdad, entre todos los hindúes hay probablemente una tendencia a la hipergamia." Observación personal (distrito de Gorakhpur: incluso entre las castas que no la observan de hecho, la hipergamia se impone en forma de modelo consciente, de lenguaje. Cf. para el país Marathe, que parece representar bien a este respecto la transición entre Norte (hipergamia) y Sur (matrimonio de la prima cruzada), KARVE: *Kinship Organisation*, pág. 156.

es meritorio a condición de que no se reciba ningún pago a cambio de la hija, la cual en definitiva es asimilada a un bien material, y su entrega va acompañada de regalos materiales y de recepciones fastuosas hasta donde sea posible; en la fórmula hipergámica el *status* superior de la familia del novio la hace más exigente en cuanto a las prestaciones que recibe al mismo tiempo que la hija. Todo ocurre, por tanto, como si el aliarse con una familia inferior solo fuese aceptable mediante monedas sonantes y trabucantes, pero precisamente esto corresponde totalmente a la fórmula del regalo; se entregan una hija y unos bienes a un superior, no por méritos, sino por algo bastante parecido, a saber: el prestigio o la consideración que resultan de un intermatrimonio con ellos (54°).

En este caso, contrastando con la fórmula isogámica, la unidad endógama acepta diferencias notables de *status* en su seno, e incluso cierto grado de incertidumbre a este respecto, puesto que solo hasta determinado punto se puede tomar mujer, bien en un grupo igual, bien en uno inferior. Probablemente, el hecho demuestra la existencia, en la llanura del Ganges, p. ej., de unidades endogámicas extraordinariamente amplias que serían inconcebibles en el Sur.

Formalmente, es posible distinguir entre una hipergamia obligatoria y una hipergamia facultativa, pero nuestros conocimientos permiten justamente reconocer que la distinción acaso no tenga realmente un gran interés. Supongamos una casta ni segmentada

---

(54°) Sobre este punto no seguiremos a O'Malley (*I. C. C.*, pág. 9), quien habla de "mercado del matrimonio", de "precio del novio" en las altas castas hipergámicas, y de "precio de la novia" en las castas bajas. Se trata de Bengala, de lo cual no se posee estudio intensivo; pero se puede suponer que allí, como en otras partes, hay *cambio* de prestaciones en las que pueden predominar unas u otras prestaciones tangibles.

Esta es la ocasión para decir unas palabras sobre la enumeración clásica en la literatura antigua de las ocho formas de matrimonio (KANE: *Hist. of Dh. sh.*, II, 1, pág. 516). No se sabe qué pensar de esta clasificación hasta el momento en que se descubre que opone, esencialmente, el matrimonio como don al matrimonio como compra. Se trata, en definitiva, de una teoría de prestaciones entre personas ortodoxas y no ortodoxas. En la teoría brahmánica, el matrimonio es don, y las prestaciones, regalos o pagos deben acompañar exclusivamente a la desposada, deben ir de la familia de la mujer a la del marido. Esta teoría, como veremos, ha llegado a ser una realidad. Por contraste con esta concepción, los brahmanes han fabricado una noción de "matrimonio-compra" que, naturalmente, no ha existido nunca en ninguna parte, pero que traduce el hecho, observado en las castas menos destacadas, de prestaciones no unilaterales, sino bilaterales. Los brahmanes de los shastras se parecen en esto a los antropólogos modernos, que hablan a menudo—sin ninguna justificación en la India—

ni compuesta de cierto número de clanes, en una vasta extensión territorial. Así es como aparece, según la literatura, la casta de los *rājpūt* (¿deberíamos decir mejor la subcasta de los rajputs propiamente dichos? (54[d]). Si estos clanes están estrictamente jerarquizados entre sí, como siempre, en principio, así es, cualquiera se podría casar con un igual, a causa de que el deber es casarse fuera de su clan, y supuesto que es posible casarse con una mujer de *status* superior al propio de uno (54[e]), la hipergamia será obligatoria. En otra fórmula, de la cual tenemos numerosos ejemplos, no son los clanes los que están jerarquizados, sino las agrupaciones de la naturaleza de la subcasta sin tener el nombre de esta, y que—curiosamente—se indican con números. En este caso, cualquiera puede casarse lo mismo dentro que fuera de uno de los grupos (isogámicamente); por tanto, la hipergamia es solo facultativa. Luego veremos un ejemplo de esto.

Dentro del modelo teórico de la hipergamia obligatoria, y en menos grado también en el caso de la hipergamia facultativa, se advirtió hace tiempo que los hombres superarían numéricamente en la parte inferior del grupo endógamo, toda vez que las mujeres se casan preferentemente en un grupo superior, y al contrario, las mujeres predominarían en la parte superior, a menos que se recurriese a la poliginia masiva. La primera dificultad se resuelve, para los hombres de *status* inferior, mediante uniones con mujeres de otras castas; la segunda, mediante el infanticidio de las hijas, contra lo cual el Gobierno inglés ha luchado con buen éxito. Esta situación (infanticidio de las hijas en la parte superior, ruptura de la endogamia en la base, poliginia de los poderosos) es característica de los rajputs.

---

de "precio de la novia" o "del novio" ("brideprice, bridegroomprice") cuando ven los pagos dominar en un sentido o en otro.

(54[d]) Mayer distingue en Malwa tres subcastas diferentes (*Caste and Kinship*, págs. 154-55). Cole no menciona esto en "The Rajput clans of Rajputana, *Census of India*, 1931, vol. XXVII (Ap.), págs. 134-41. ¿Se ha perturbado al autor por el carácter oficial de la publicación? Recordemos que Rivers veía lógicamente en la hipergamia una costumbre de origen rajput ("Origin of Hipergamy", pág. 15).

(54[e]) La fórmula contraria de la hipergamia, la hipogamia, en la que la diferencia de *status* neutralizada sería de sentido inverso (mujer superior al hombre), no es quizá completamente desconocida. No se tienen datos detallados. Se trataría sobre todo de Bengala, pero las indicaciones son oscuras y más o menos contradictorias (cf. RISLEY: *T. C.*, s. v. *Kaibartta*). Para otras explicaciones de la preferencia hipergámica, cf. Nesfield, pág. 55, y la nota siguiente.

55. Algunos ejemplos

Aclaremos ahora lo anterior, y comencemos con la distinción entre matrimonio primario y matrimonio secundario. Esta distinción explica un dispositivo que constituiría de lo contrario una excepción desde el punto de vista de la endogamia. En diversos grupos ocurre que, para asegurar a la mujer una gran libertad matrimonial (secundaria), o de uniones sexuales en general, el matrimonio primario se reduce a una simple formalidad ritual. En el Sur, las devadasi o prostitutas rituales; en algunos distritos, las basavi o hijas encargadas de dar un hijo a su padre; en Malabar (Kerala), las muchachas nayar para asegurar la descendencia matrimonial y, hecho digno de tenerse en cuenta, en el otro extremo del país, las hijas newar en Nepal (con una finalidad que no está totalmente clara) se casan primariamente con un dios, un objeto, un fruto o un hombre que casi inmediatamente desaparece de su vida. Después de esto, la devadasi puede prostituirse, la basavi y la hija nayar tener relaciones en las que representarán el papel social normalmente reservado al hombre (transmitir la filiación unilineal), y la hija newar tener relaciones con un hombre de *status* inferior al suyo.

El caso nayar es muy notable y merece por lo menos una breve mención (55[a]). Una hija del *status* más alto entre los nayar se casa ostentosamente en primer lugar con un brahmán nambudiri, y a la muerte de este tanto ella como sus hijos guardarán luto. Haya o no haya cohabitación y ritual de divorcio, esta relación cesa casi inmediatamente y la muchacha contrae a continuación matrimonios secundarios con hombres diferentes de *status* por lo menos igual al suyo, sean brahmanes nambudiris o nayar. La dificultad aparece aquí cuando el esposo primario es, no un objeto, sino realmente

(55[a]) Véase, para más detalles, "Les mariages nayar". La naturaleza del rito *tali* (matrimonio primario) y del *sambandham* (matrimonio secundario) en los nayar ha sido discutida largamente. Para simplificar la exposición, se presenta aquí positivamente una hipótesis que, por el momento, no está generalmente admitida. Cf. una teoría diferente de Nur Yalman: "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", *Journ. of the Roy. Anthrop. Inst.*, 93-1, 1963, págs. 25-58, y breve discusión en *Contributions*, VII, pág. 81, n. 3. Estos matrimonios primarios escamoteados ofrecen un notable paralelismo en el caso del hombre: un célibe que desposa a una viuda es casado primero con un árbol, que luego es abatido (O'Malley: *I. C. C.*, pág. 93).

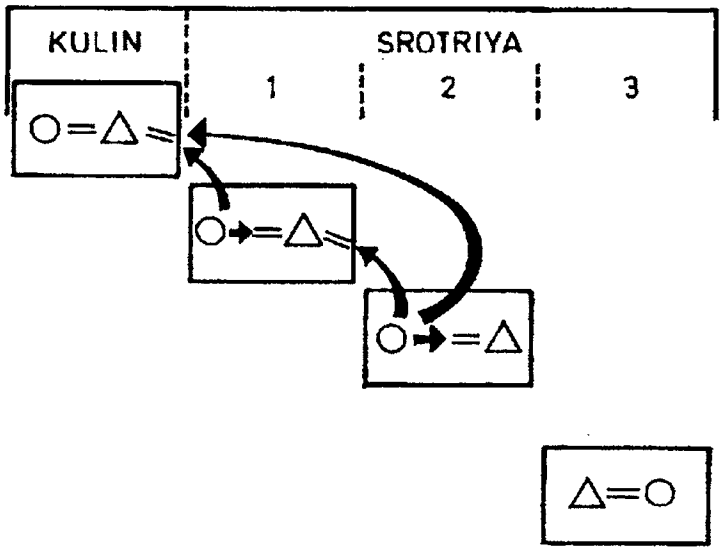
un hombre de casta y de varna muy superiores: un brahmán, puesto que los nayar se consideran como de los shudras. Aquí tenemos un casamiento de máxima desigualdad como matrimonio principal. Pero, bien mirado, esto no es nada, pues desde el punto de vista de la jerarquía, solo hay matrimonio desigual para el brahmán, dado que la relación es, por el contrario, de las más honoríficas para la muchacha (la razón de ser así está en asegurarse un esposo del *status* más elevado posible). Ahora bien: precisamente un matrimonio no es lo mismo para la muchacha y los nayar que para los sacerdotes nambudiri.

En estos, únicamente el hijo mayor contrae matrimonio con una muchacha nambudiri; naturalmente, mientras que los menores son considerados como hijos ilegítimos, pues no heredan y deben contentarse con amancebarse con mujeres nayar, aunque los hijos de estas uniones son nayar. En cuanto al matrimonio primario de la muchacha nayar, para el "esposo" nambudiri no es más que un ritual en el que él representa el papel reservado al padre en su propio matrimonio (anudar el *tāli* al cuello de la mujer), rito de cambio de estado en el que no hay marido. El caso es crucial. Si se supone el matrimonio dominado en general por el principio endogámico, constituiría una excepción redhibitoria. Si, al contrario, se entiende que la endogamia es la consecuencia—general en nuestros días—de la ley según la cual una casta no tolera que se tomen cónyuges de un *status* claramente inferior—y, recíprocamente, se ve rechazar cónyuges de *status* claramente superior cuando no se encontraría por su parte ninguna objeción para ello—, basta con que el asunto no constituya un matrimonio por parte nambudiri para que la comedia sea posible. En este ejemplo se ve por qué es necesario considerar el principio jerárquico como primero y no el de separación, o una sedicente repulsión, como decía Bouglé (55[b]). Observemos además que, contrariamente a lo que el empleo de la misma palabra por algunos autores podría sugerir, la simbiosis de los nambudiri y los nayar no tiene nada que ver con la hipergamia; ciertamente, hay mucha diferencia de *status* en el sentido habitual, pero esta diferencia de *status* no se neutraliza, sino que, al contrario, es pertinente—en el más alto grado—porque es la búsqueda de un padre social y de padres fisio-

(55[b]) No se pretende que la separación, o incluso la "repulsión", no exista en ninguna parte, quizá como factor independiente. Se investiga una fórmula universal, una regla sin excepción.

lógicos del más alto *status* lo que está, con el mantenimiento de la filiación matrilineal en un medio patrilineal, en la raíz de la institución (55°).

Se puede tomar como ejemplo relativamente simple de hipergamia el caso clásico de los brahmanes rarhi de Bengala. Están divididos en dos subcastas: kulin (literalmente, "de [buena] raza") y srotriya.



Posibilidades de matrimonio (=) { para los hombres △ / para las mujeres ○

FIG. 2. HIPERGAMIA DE LOS BRAHMANES RAHRI EN BENGALA.

Los kulin, superiores, eran muy solicitados para maridos de las muchachas srotriya, a las que desposaban por decenas y siempre contra regalos sustanciales. Naturalmente, no podían mantener a tantas esposas, y por ello estas seguían en sus familias, donde recibían simplemente la visita de su marido (disposición semejante a la de las muchachas nayar, que reciben en sus casas a los maridos secundarios nambudiri u otros). El kulin, por lo demás, pedía un pago por cada visita. Los hijos frecuentemente eran educados por la familia materna. La institución no se libró de una sentencia de la High Court, que decretó obligatorio para los

(55°) Se distinguirán de igual modo de la hipergamia y de la hipogamia los casos raros de matrimonio por encima de la casta en vista de un mejoramiento de *status* (*Census*, 1911, I, 1, pág. 378 [Gait]).

maridos el mantenimiento de sus esposas. Téngase presente que los srotriya estaban segmentados en tres, y que la subdivisión inferior era endógama, en tanto que las dos superiores entregaban a sus hijas en matrimonio a sus superiores (excluida la relación inversa), es decir, la primera a los kulin únicamente—y a sus propios miembros—, la segunda a los kulin, a los miembros de la primera división y a ellos mismos (55[d]). El esquema muestra que, en número igual, y sin tener en cuenta la poliginia de los kulin, las hijas no casadas se acumularían en los kulin y los hombres no casados en la segunda división de los srotriya. En este ejemplo solo la subdivisión inferior es endógama, mientras que las otras tres, que no son del mismo orden en relación a la casta, tienen relaciones hipergámicas facultativas.

De estas situaciones algunos deducen que la casta era endógama en un sentido mucho más estricto que sus segmentos, pero con esto no se dice bastante, pues es imposible reducir el dispositivo a un principio endogámico puro y simple, toda vez que existe la tendencia a procurarse maridos de rango elevado, y, cuando esto no es posible, la casta se cierra en ella misma. Hemos insistido en el cambio de bienes (una hija como esposa, y dinero contra prestigio).

Se ha hecho notar que existe una fórmula en la que la casta se segmenta en unidades señaladas por números. Tenemos dos casos. En el primero, el grupo superior se señala por un número mayor; p. ej., los agarwal (vaishyas del Gujarat y del Panjab) tienen los "veinte" (superiores) y los "diez" (inferiores). Las dos divisiones son endógamas. Los números se entienden como "20/20" (de *status* entero) y "10/20" (de *status* disminuido). La segunda división corresponde a una degradación del *status* pleno, y no causa sorpresa encontrar los mismos grupos exógamos en ambas divisiones. Ambos modos de división, en 20 y 10, y en clanes, no se "mezclan" de ningún modo, pero su función es diferente (Blunt, página 49).

La otra fórmula, inversa de la que acabamos de exponer, está más extendida. Se cree percibir en ella el sentido del Maharashtra y es muy frecuente en Uttar Pradesh. Los clanes de la casta maratha se jerarquizan en cinco niveles de *status* decreciente que corres-

(55[d]) Según Risley, repetido por HUTTON: *Caste,* págs. 47-48 (bibliografía, *ibid.* El cuadro es algo diferente según BHATTACHARYA: *Hindu Castes,* págs. 37 y sgs.); KARVE: *Kinship Organisation,* pág. 116.

ponden a números crecientes: 5, 7, etc., 96; el crecimiento numérico se justifica en el hecho de contener cada nivel los niveles precedentes; en principio hay 96 clanes, y los cinco primeros se contienen en los siete segundos (el segundo nivel está, pues, constituido en realidad de dos clanes). La señora Karvé representa el conjunto en forma de círculos concéntricos, de los cuales los más pequeños son superiores en *status* a los mayores. Estos grupos, por cuanto no tienen nombre y sí verosímilmente cierta inestabilidad relativa, son de la naturaleza de la subcasta y no del grupo exógamo; así, pues, es posible el matrimonio dentro de los cinco clanes, y las mujeres lo hacen necesariamente, toda vez que si aceptan esposas de los grupos inferiores, rechazan darlas de ellos (55[e]).

La misma disposición numérica encontramos en Uttar Pradesh, sin que, hasta donde sabemos, los menos numerosos sean incluidos esta vez en los más numerosos. Además, aunque las relaciones—ya antiguas—indican generalmente la hipergamia, frecuentemente son complejas y confusas (55[f]). Tomaré el ejemplo de los brahmanes sarjupari o sarvariya, estudiados por mí. Este grupo se denominará casta o subcasta, según que se consideren sus brahmanes como un varna o como formando también una casta. Están localizados en la parte oriental del Estado, y su nombre indica una localización "más allá (al Este) del río Sarju (el Rapti)", que hoy desbordan. Se dice corrientemente, e incluso se ha escrito, que comprenden "las tres casas y media, las trece casas y las ciento veinticinco mil".

(55[e]) I. KARVE: *Kinship Organisation*, págs. 157-58.

(55[f]) En Uttar Pradesh, los khattris son 2½, 4, 12 y 52 (Blunt, pág. 46), los brahmanes sanadh se dan como "3½ y 10", los brahmanes sarasvat, que son hipergámicos, al menos en Panjab, son: 5, 8, 12, 52; los brahmanes kaunajiya, bastante confusos, tienen, entre otras, una división en 6, 5 (*pañcādari*?), y "bastardos" (cf. CROOKE: *T. & C.*, III, 124; ELLIOT: *Memoirs*, I, 146; WILSON: *Indian Caste*, pág. 152). Para los sarvariya, véanse Crooke (*T. & C.*, IV, págs. 293 y sgs.) y Buchanan en M. MARTIN: *Eastern India*, 3 vols., 1838, II, págs. 451-52.

En Uttar Pradesh la hipergamia combinada con una especie de jerarquización espacial (del Oeste al Este) produce un fenómeno curioso. Citamos a Blunt (pág. 46):

"En las relaciones de dos empadronamientos sucesivos (1901 y 1911) se demuestra claramente: primero, que la mayor parte de las personas que viven en otro distrito que el de su nacimiento son mujeres; segundo, que la migración de las mujeres se debe al matrimonio; tercero, que la dirección general de esta migración es de Este a Oeste. Como en general los segmentos ("ramas") inferiores de una casta ampliamente extendida viven en el este de la provincia y las superiores en el oeste, parece justo deducir que la hipergamia cuenta algo en esta migración "matrimonial".

Es difícil tener una enumeración seria de las "tres y media" y de las "trece". La palabra "casa" parece referirse no a un clan, sino a un grupo patrilineal localizado, digamos a un grupo local de familia o a sus descendientes, aun cuando hayan emigrado de este a otros lugares. (El grupo se presenta dividido en dos secciones, los de este sitio y los de los otros.) La investigación confirma que el *status* se atribuye de hecho "a tales de tal lugar", es decir, a los "tivari de Rampur" (tivari es uno de los títulos en vigor dentro de la casta), independientemente de la fórmula global citada. Este extremo es esencial en muchos respectos. Ante todo, la casta es inmensa, quizá de dos millones de miembros. La sección superior es muy poco numerosa, y la sección inferior, aunque agrupando la mayoría aplastante de la casta, constituye una unidad endogámica (teórica). El conjunto en que se casan es naturalmente mucho más reducido. Además, una preocupación atenta y sostenida por el *status* solo existe en niveles superiores. Una docena de títulos se usan que son evidentemente insuficientes en absoluto para distinguir el *status* de alguien determinado. Los títulos usuales en esta región son tivari, dube, etc. Por lo demás, se duda incluso de hablar de *status*. La gran cuestión es la de impedir la vuelta a una relación de intermatrimonio, de modo que el hecho de dar una esposa inferiorice al grupo donante frente al donatario. El *status* del que se trata no produce ningún efecto fuera de la relación de intermatrimonio; por consiguiente, más bien estaría hablar de determinada especie de consideración o de prestigio, tanto más cuanto que esta cualidad se ofrece dividida hasta el máximo que se atribuía a cada uno de los pequeños grupos locales o regionales. En estas condiciones no es arbitrario considerar la fórmula global como una racionalización operada en un momento dado, y con el tiempo debilitada y más o menos olvidada, que proporcionó una fórmula "total" a una escala de prestigio que, por su propia naturaleza, tiende a pulverizarse. Ni tampoco es arbitrario generalizar, puesto que así se explicarían la diversidad y la confusión de las descripciones. Muy conocido, p. ej., es el caso del rey de Bengala, Ballal Sen, que intervino en la codificación de las precedencias de algunas castas. Pero aún es más importante que aquí, como en la fórmula ideal, más o menos rajput, anteriormente indicada, el *status* o su equivalente se atribuye no a segmentos de casta, sino a *grupos exógamos*. La diferencia con los rajputs está en que estos pretenden jerarquizar clanes enteros, en tanto que aquí solo se

trata de familias localizadas (55[g]). Subrayemos el hecho de que vemos, de una parte, vincularse el *status* a la casta y a sus segmentos, y en parte, a manifestados en forma de agregados de grupos exógamos, mientras que de la otra lo vemos dividirse entre grupos locales exógamos. En otros términos, en las amplias castas en donde la hipergamia permite distinguir diferentes *status,* sin que sufra lesión la unidad de la casta, el *status* se vincula no solo a los grupos endógamos, sino también a grupos exógamos. De este modo se puede explicar la facilidad con que el indígena, preocupado sobre todo con el *status,* pasa de los unos a los otros, designando a los dos, si llega el caso, por el término *jāti,* "nacimiento", que nombra, ante todo, a la casta y sus segmentos (55[h]).

56. Conclusión

En resumen, desde el punto de vista del conjunto de la India hindú, la endogamia es únicamente, en la época moderna, un resultado medio y general, a uno u otro nivel, del principio jerárquico. En efecto:

1.° La separación o cierre de un grupo hacia arriba resulta fundamentalmente del cierre de los otros grupos hacia abajo (nayar).

2.° Aparte las uniones ilegítimas, cuyos frutos son por lo general más bien devaluados que excomulgados, los matrimonios se jerarquizan, aunque el matrimonio primario (de una mujer) está estrictamente reglamentado, puede volverse ficticio, mientras que el matrimonio secundario, allí donde existe, puede ser muy libre. Las instituciones tienden a mantener el *status* del grupo, pero no impiden además la proliferación de *status* inferiores.

3.° Bajo la forma de la hipergamia, la jerarquía penetra incluso en el interior de las instituciones del matrimonio y del parentesco. La hipergamia no viene solo a "moderar" la endogamia del segmento de casta y a llevar la endogamia estricta a un nivel superior (casta), sino que produce además en algunos casos (rajput) una ruptura de la endogamia al límite inferior del grupo.

(55[g]) Blunt indica (pág. 46) que el rango relativo de los clanes rajputas está cuidadosamente determinado, añadiendo que varía de un distrito a otro. Se trata, pues, probablemente, de *grupos locales* de clanes, cuyo *status* relativo depende verosímilmente de las relaciones intermatrimoniales, aunque estas dependan de él.

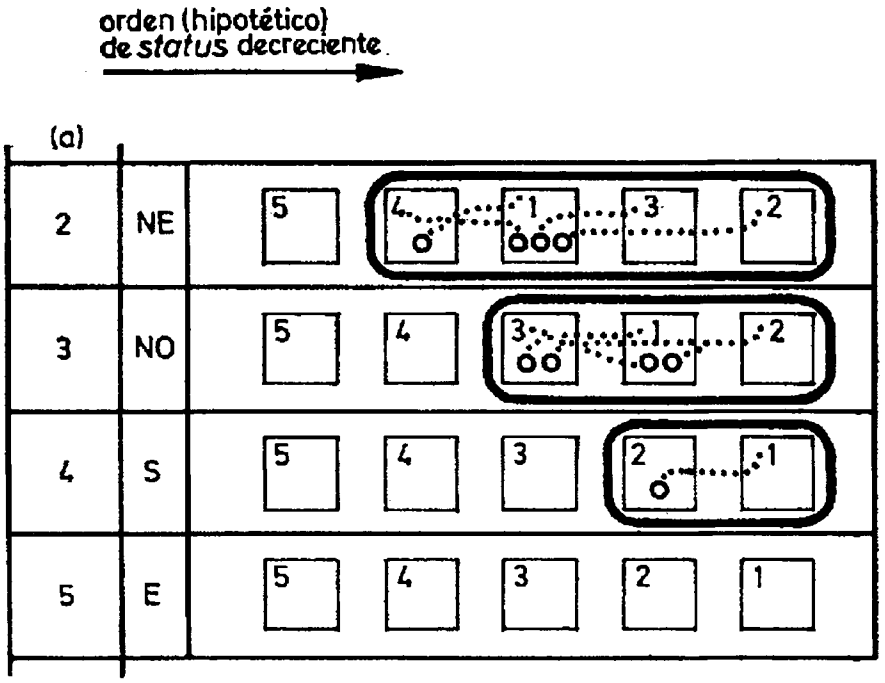
(55[h]) Sobre la hipergamia entre los patidar de Gujerat, véase D. Pocock: "The Hipergamy of the Patidars".

Repetimos que, en la actualidad, los especialistas no están de acuerdo en todo esto. Sin embargo, es fácil apreciar el progreso que representa una tal visión si la comparamos con las que todavía se admiten comúnmente. Así, p. ej., vemos ahora la imposibilidad de pretender que la casta y el parentesco sean dos esferas absolutamente estancadas. Y, sobre todo, unificando la esfera considerada, obtenemos una imagen infinitamente más verosímil de las cosas que si suponemos que los hombres, viviendo dentro de las castas, o respetan automáticamente reglas draconianas o son excomulgados, lo que, por lo demás, estaría en contradicción con el espíritu del sistema, más atento a clasificar jerárquicamente las posibilidades humanas que a excluir o castigar lo que no está conforme con su ideal. Estoy convencido de que, interpretadas con este espíritu, muchas rarezas aparentes se hacen comprensibles. Tomemos un ejemplo complicado de clasificación y de relaciones de subcastas en Uttar Pradesh, donde tales disposiciones no son raras. Se trata de la casta dhanuk en el distrito de Cawnpore según el *Census* de 1911. Blunt y Hutton dan el caso como una curiosidad (56ª). Hay cinco subcastas cuyas relaciones cambian de una parte a otra del distrito. Una hipótesis razonable la encontraremos en el justo medio, y supondremos que la apariencia es hipergámica. Podremos entonces construir el esquema siguiente, en el que el orden horizontal de derecha a izquierda corresponde a un *status* hipotéticamente decreciente y el orden vertical, de arriba abajo, en una separación creciente entre subcastas. Los números corresponden al orden de enumeración (1: Laungbarsa, etc.).

Como vemos, el orden de las subcastas (horizontalmente) varía para las últimas: 3 es un rango más bajo en la primera línea que en las siguientes; 1 y 2 cambian sus posiciones respectivas entre las dos primeras y las dos últimas líneas. De hecho, esto es de una diversidad sin fundamento. Esto es muy poca cosa, y estos cambios se explican si se piensa que, siendo la casta poco numerosa, la clasificación de las subcastas debe tener en cuenta las diferencias en el comportamiento de los grupos locales.

(56ª) *Census*, 1911, vol. XV, United Provinces, parte I, Report, página 366; BLUNT: *Caste System*, pág. 128; HUTTON: *Caste*, pág. 46. Aparte de que el resumen de Hutton es, en cierto modo, aproximado y como el de Blunt inexacto en un punto, Hutton se despista por su tendencia a considerar la hipergamia como un hecho excepcional, una transición entre el intermatrimonio recíproco y su cesación completa. Los dhanuk constituyen una casta servil.

Para terminar, notemos que el cambio moderno más frecuente en la materia consiste en matrimonios entre subcastas diferentes de la misma casta (n. 112°). Esto se comprende mucho mejor si se admite que la endogamia no solamente no está vinculada *ne varietur* a un nivel de segmentación fija, sino que también es, más que un principio independiente, una implicación de la jerarquía.



(a): Número de segmentos (sub-castas) que no admiten intermatrimonio.
•••••• O: Matrimonio posible de las jóvenes en otro segmento.

FIG. 3. SEGMENTACIÓN DE LA CASTA DHANUK, DISTRITO DE KAMPUR (U. P.)

57. LA TEORÍA CLÁSICA: MATRIMONIO Y VARNA

Por lo general, se ve en la teoría clásica, o bien algo muy diferente de la realidad moderna, y hasta arbitrario, o bien la imagen de un estado de cosas infinitamente más fluido, más flexible, que el de hoy. Ahora bien: si las diferencias saltan a la vista—en primerísimo lugar se trata de varnas y no de jatis—, sin embargo veremos que la visión general que la separa del Estado moderno aproxima singularmente a nosotros esos textos antiguos. Nos limitaremos a lo esencial, intentando comprender su espíritu, y daremos de lado las largas enumeraciones de los "mixtos", es decir,

de los supuestos frutos de matrimonio o uniones entre varnas diferentes, designados por nombres que parecen étnicos y profesionales, pero que pueden ser también nombres de castas verdaderas. Con este motivo, sugeriremos una interpretación, quizá aventurada, de algunos puntos a la luz de la situación moderna (57[a]).

Para empezar, podemos establecer el principio de que el matrimonio menos estimado es el del interior del varna. En cuanto a los matrimonios, o más generalmente a las uniones entre personas de varnas diferentes, los textos los consideran desde dos puntos de vista principales: desde el punto de vista del matrimonio primero (p. ej., Manú, III, 12) y, en seguida, desde el punto de vista de las categorías de familias que se considera provienen de uniones de este género, los "mixtos" o mezclados (Manú, X, 6-39). A lo cual es necesario añadir puntos de vista menos importantes, como la clasificación relativa de los hijos de madres de varnas diferentes en relación con la herencia (Manú, IX, 151 y sgs.).

La teoría de los "mixtos" o frutos de la unión entre varnas diferentes distingue dos categorías, según que el padre sea de *status* superior o inferior a la madre; en el primer caso, la unión es *anuloma* (literalmente, "siguiendo el cabello" o, como diríamos nosotros, "en línea"); en definitiva, conforme al orden natural (siendo la mujer, desde un punto de vista general, inferior al hombre). En el caso contrario, la unión es "a contrapelo" o "a contra línea", *pratiloma*. En ambos casos el fruto de una tal unión tiene un *status* inferior (véase más adelante), pero el orden natural da frutos superiores a los de las uniones contra naturaleza (57[b]). No se precisa aquí si se trata de una unión sexual cualquiera o de un matrimonio. Cuando se ocupan del matrimonio, los autores guardan silencio acerca de esta distinción, pero excluyen de hecho, desde el punto de vista del matrimonio, la unión *pratiloma*. Unicamente

(57[a]) La referencia básica es la habitual en KANE: *Hist. of Dh. sh.*, II, 1, págs. 51 y sgs. Véase también KAPADIA: *Hindu Kinship* y *Marriage and Family*.

(57[b]) Puede destacarse una diferencia estructural entre los matrimonios *anuloma* y *pratiloma* (como posibilidades abstractas). El matrimonio *anuloma* de hombres con mujeres de categoría inferior (varna); pero si se quiere, casta) podría hacer peligrar el *status* de grupo (o del parentesco) y, en consecuencia, puede contarse sobre el grupo para prohibirlo o limitarlo. Al contrario, el matrimonio *pratiloma* puede parecer ventajoso a los grupos o familias que se casan entre sí; la línea masculina podría encontrar aquí una elevación de *status*, y la línea "donadora de mujer" no sufriría por ello directamente en relación con el *status* y podría encontrar en ella una ventaja material. ¿Es esta una razón de la actitud de los autores clásicos?

las uniones *anuloma* pueden revestir el carácter de un matrimonio, aunque tal matrimonio no sea siempre aprobado. Esto se confirma por las consideraciones relativas a la herencia, donde se clasifican los hijos de un hombre y de mujeres igual o inferiores solamente, puesto que es razonable identificar rectamente la herencia y la legitimidad.

A propósito de la reglamentación del matrimonio, los autores se manifiestan ambiguos y contradictorios. De un lado se declara o se implica que el matrimonio debe contraerse entre personas de igual varna, y de otro, se reconoce además que todos los hijos no nacen de esta manera y, por lo mismo, se prevé que algunas uniones intervarna pueden ser matrimonios. No se trata de un cambio introducido en la época de la redacción de un texto determinado, porque todos los textos ofrecen la misma dificultad. Así Gautama, que en relación con el matrimonio prescribe la endogamia de varna, menciona además la existencia de mixtos. De igual modo, Yajnāvalkya prescribe al matrimonio en el varna (para un hombre) o en el varna inmediatamente inferior solo, pero menciona al tratar de los mixtos todas las combinaciones *anuloma* posibles. Manú contiene muchos versículos sucesivos, característicos (II, 12-15). El primero recomienda que un nacido dos veces contraiga matrimonio primero con una hija de su varna y, en seguida, si el deseo le empuja a ello, con hijas de varnas inferiores. El segundo indica que una mujer puede casarse bien en su varna o bien en un varna superior. La posibilidad de matrimonio *pratiloma* está, pues, descartada. A continuación, prohíbe tomar esposa *çūdrā* a los brahmanes o a los kshatriya, dando como razón que esto conduce a degradar la descendencia al rango de *çūdrā*. (Nótese que, un poco más adelante (17), Manú condena no solo el matrimonio, sino incluso las relaciones sexuales con una *çūdrā*.) Todo esto es corriente encontrarlo en otros textos. Apoyándose en observaciones contemporáneas, como testimonios de referencia, o directamente (Renou) y sirviéndose de diferentes cambios de situación, se ha procurado comprender que la esposa principal, madre de los hijos de pleno *status*, debe ser del mismo *status*, pero es posible tener esposas secundarias inferiores, cuyos hijos serán también inferiores. Esto se corresponde bastante bien con la jerarquía de los hijos, en la cual el hijo principal—el único que en definitiva es a la vez legítimo y natural—nacido de un matrimonio isogámico por la gradación de los hijos secundarios, que son, o bien legítimos o bien natura-

les. La esposa *çūdrā* de un "dos veces nacido" se considera a menudo bajo el signo del placer opuesto al dharma (Vas., XVIII, 18), sin tratarse aquí de concubinato, porque Vasistha reconoce un matrimonio de esta clase (sin *mantra* o fórmula védica), pero no lo aprueba (I, 25-26). Tenemos referencias directas de la ceremonia de este tipo de matrimonio (Manú, III, 44); según Manú, la mujer *çūdrā* solo tocará el borde del vestido del marido, etc. Ahora bien: hemos visto ya que Manú proscribe este matrimonio para los dos primeros varnas. Se percibe, pues, una distinción entre lo que es posible y lo que es recomendable; el ideal es claro, pero la práctica le añade costumbres inferiores frente a las cuales los autores adoptan actitudes que difieren de uno a otro, incluso en un mismo texto. Así, Manú, después de hablar de los pratilomas aborrecidos, indica a la vez lo que se hace y lo que sería mejor no hacer (cf. III, 155, donde excluye del *çrāddha* al brahmán casado con una *çūddrā*). Es obligado, pues, reconocer en estos textos, de una parte, recomendaciones de *dharma,* y de otra, prescripciones propiamente jurídicas, y reuniendo y dominando de alguna manera ambas cosas, la preocupación mayor y constante de jerarquizar los matrimonios y uniones, las esposas y los hijos, relacionándolos entre sí. Claramente se ve que los matrimonios se jerarquizan en tres categorías: 1.ª, el matrimonio intravarna, indispensable a los dos veces nacidos para mantener el *status* de la prole (salvo para determinados dispositivos previstos con el fin de recuperarlo cuando se ha perdido) y únicamente permitido a los (hombres) *çūdrā;* 2.ª, el matrimonio con una mujer de categoría inferior, para los "dos veces nacidos"; 3.ª, el matrimonio para los mismos con una *çūdrā,* que es desaconsejado, aunque existe. Que esto último sea embarazoso para los autores puede comprenderse, pues cabe preguntarse si especialmente un matrimonio sin recitación de mantra obliga verdaderamente a un dos veces nacido o no es más que un medio para vincular a otra a la mujer *çūdrā,* que en realidad apenas es más que una concubina. Esto parece comprobarse en la ambigüedad de la posición del hijo de una *çūdrā,* desde el punto de vista de la legitimidad o de la herencia. Unas veces Manú dispone (IX, 152-53) que si un brahmán tiene hijos con esposas pertenecientes a cada uno de los cuatro varnas, las partes de la herencia serán respectivamente en décimas, en el orden decreciente de los varnas, 4, 3, 2 y 1, es decir, que transcribe en proporciones la jerarquía de *status* y supone implícitamente legítimo el hijo de la *çūdrā.* Otras

veces, al contrario, lo descalifica y no le atribuye más que lo que su padre pudo darle durante su vida. En la jerarquía de los hijos secundarios, una parte de los autores ponen en último lugar, el decimotercero, al hijo de la mujer *çūdrā*. De un modo más problemático, puede preguntarse si algunas complicaciones de estos textos no proceden de otras fuentes. ¿No existían, como en la época contemporánea, dos aspectos diferentes, es decir, una monogamia isógama en los brahmanes y una poliginia graduada en los kshatriyas? Si ello era así, el esquema jerárquico exigía a la vez que las costumbres kshatriyas fuesen admitidas siendo totalmente subordinadas, y que no se le negara a un brahmán una prerrogativa de la que el kshatriya usaba abundantemente. Muchas dificultades se derivarían de esto. Pero aún no estamos de ningún modo seguros de que haya una relación estrecha entre las prescripciones y la práctica del tiempo (¿de qué tiempo?). ¿No han transcrito los shatras en el lenguaje de los varnas ciertas prácticas de castas? Solo podíamos intentar aquí reconstruir una parte del esquema conceptual que estos textos presentan.

CAPITULO VI

REGLAS RELATIVAS AL CONTACTO Y A LA ALIMENTACION

61. Lugar en el conjunto

Terminaremos en este capítulo el estudio de los caracteres que, como la endogamia, parece, en una primera aproximación, que dan lugar a la separación de las diferentes castas entre sí. Sin embargo, haremos una excepción con la justicia, o más en general con la autoridad interior a la casta, que trataremos en el capítulo VIII, en razón a que la autoridad interna no se presta a ser separada fácilmente de la autoridad externa y a que se vincula estrechamente al poder (cap. VIII).

Considerada superficialmente la cuestión, pudiera parecer acertado agrupar bajo un mismo rótulo, junto a las reglas relativas al matrimonio, la alimentación y el contacto físico o indirecto, la de separación o prohibiciones de "contacto" en el sentido más general y vago del término, cosa que se manifiesta en la literatura. Pero se cometería un error. Ya hemos visto que, en lo que concierne al matrimonio, la separación estaba supuesta por la jerarquía y englobada en ella, pero no constituía un principio fundamental distinto. De igual modo, analizando las formas concretas de la manifestación del principio jerárquico, se ha creído acertado entender lo relativo a la alimentación como formas de contacto físico indirecto, pero ya vimos en particular que las reglas de la alimentación permitían ciertas relaciones entre castas. En algún momento, lo que se presenta al occidental como dependiente de la separación no se puede aislar de la relación y la jerarquía. Las reglas a las que vamos a pasar revista brevemente, elaboradas con minuciosidad, son así porque permiten determinadas relaciones al mismo tiempo que prohíben otras y están ligadas a la jerarquía y a la división del trabajo.

La separación como principio general está en nuestro espíritu, por lo cual no tenemos más remedio que desembarazarnos en lo

que a ella concierne de todo lo que hay de demasiado tajante en la definición inicial que hemos utilizado. En fin de cuentas, la separación es consecuencia de la organización del conjunto. Como hemos indicado ya de pasada, estamos aquí ante un caso particular de una ley estructural, esto es, que para un grupo situado en un conjunto, su relación con el conjunto domina o impone su afirmación propia y su cohesión interna (61ª). De otra parte, en el otro extremo en cierto modo, cada uno de los agentes concretos de contacto posee sus caracteres propios que imponen a las particularidades de las reglas, conformándose a ellas. Así ocurre con la alimentación, especialmente importante, por lo cual no ganaríamos gran cosa considerándola como un modo particular de contacto físico indirecto. Las reglas relativas a la alimentación se acercan más bien a las del matrimonio, pero no se debe llevar demasiado lejos la aproximación.

Después de algunas indicaciones referentes al contacto y a la intocabilidad, nos dedicaremos preferentemente a la alimentación.

62. Notas sobre el contacto y la intocabilidad

Hablar de prohibiciones de contacto, aun cuando solo se entienda por contacto el físico directo o indirecto, con excepción del caso de la alimentación, no es más que una manera bastante grosera y exterior de agrupar un determinado número de hechos. Es necesario no aislar este aspecto de las relaciones de casta y procurarle un principio de explicación especial. Se caería entonces en el mecanicismo, a la manera del autor de uno de los trabajos generales más leídos sobre esta cuestión. Stevenson tiende a explicar la importancia que se le da al matrimonio, y también a la alimentación y a la bebida, considerándolos como formas de

(61ª) Bales y sus colaboradores han puesto en claro esta propiedad en sus experiencias sobre pequeños grupos: R. F. Bales & Ph. E. Slater: "Role Differenciation in small Decision Making Groups", 1956. Como en la familia, se destaca un "jefe" núm. 1, que se encarga de las relaciones del grupo con el exterior (función "instrumental"), y un "jefe" núm. 2, que se encarga de las relaciones interiores del grupo (función "expresiva"). Algo análogo se encuentra en la complementariedad en la aldea tamul entre el dios Aiyanar [encargado del terruño] y la diosa de la epidemia [salud colectiva del grupo]; véase mi artículo "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul", 1953 (la conclusión no se deriva en él). O también en las virtudes morales de la aldea andaluza: la autoridad masculina (vuelta hacia la

contacto particulamente graves. Distingue entre mancha externa, que puede suprimirse por medios físicos (baños, limpieza en el caso de un objeto), y mancha interna—tal como la que puede derivarse de la absorción de alimentos o de relaciones sexuales, en el caso de la mujer—, que ha de ser más grave porque no se le pueden aplicar los mismos remedios. Pero de este modo solamente se explica una pequeña parte de los hechos. Es posible que nociones más o menos parecidas a las que supone este autor se manifiesten algunas veces, pero su tentativa lleva a un mundo de creencias y representaciones muy diferente de las ideas especializadas de los modernos acerca de la limpieza y la higiene. El caso de la mujer es característico, porque ¿cómo puede hacerse abstracción de todo lo que concierne a su *status* y a su papel social y se relaciona con el hecho alegado? (62ª).

En realidad, los hechos que se estudian están, ante todo, estrechamente enlazados con la gradación efectiva de las castas y la división del trabajo. Es preciso aquí, como hemos dicho, conceder un lugar destacado al punto de vista "interaccional" de McKim Marriott. Pero los hechos también están relacionados en segundo término con las ideas en torno a la impureza en la medida en que desbordan la impureza permanente de casta (p. ej., la impureza en la vida personal, las cualidades de los objetos en relación con la impureza). Cuando se tiene en cuenta que la jerarquía en general no se aprecia correctamente, y que, por otra parte, la teoría de lo puro y lo impuro está todavía en la infancia, y, finalmente, que la mayor parte de los investigadores se interesan muy poco por los aspectos religiosos, mientras que los hechos—en sus diversidades regionales y en sus infinitos pormenores—reclaman una atención máxima para describirlos correctamente, se comprende que nos hemos de contentar con algunas notas sumarias. Lo esencial se dijo al tratar del tránsito de la impureza personal y temporal a la im-

---

región y hacia la nación), el pudor femenino *(vergüenza)*, virtud familiar y de intimidad (JULIAN PITTRIVERS: *The People of the Sierra*, 1954, pág. 158). De igual modo, además, en la religión popular de Tarascon-sur-Rhône, Santa Marta representa la religión cristiana, como vínculo con el exterior, mientras que la Tarasca—a la que ella ha vencido en la leyenda—representa los valores locales, la comunidad así vinculada al mundo exterior; todavía la conclusión se impone a partir de mi análisis *La Tarasque*, París, 1951.

(62ª) STEVENSON: "Status Evaluation", cf. anteriormente n. 25ª. Para el caso de la mujer, se encontrará un sentimiento infinitamente más justo de las cosas en el artículo de NUR YALMAN "On the Purity of Women", ya citado (n. 55ª).

pureza permanente de casta, de la multiplicación de los criterios jerárquicos y de la gradación de los *status* (62[b]).

Cuando Ketkar, pensando al parecer en Bengala, distingue las castas inferiores en orden decreciente, según que profanen por contacto un puchero de barro, uno de bronce, el atrio de los templos y su paraje residencia (62[c]), parece a primera vista medir intensidades de profanación según la naturaleza del intermediario en el contacto. Pero la cosa no es tan simple. En los dos primeros casos, se nos dice que el puchero de barro usado en la casa de un brahmán, p. ej., y tocado por una persona de una casta suficientemente impura, debe ser sustituido (62[d]), y que uno de bronce, en las mismas condiciones, debe ser sometido a una determinada limpieza. En los casos tercero y cuarto se nos dice, en efecto, que determinadas castas no tienen derecho a entrar en el atrio del templo (para que estuviésemos seguros de que se trata de profanación, sería preciso que el atrio pudiese, si llega la ocasión, ser desembarazado de la impureza así contraída, de lo que hay ejemplos en Kerala) y que los intocables no fuesen admitidos a residir en el pueblo, sino que habitasen en una barriada aparte. En definitiva, y como hemos visto por lo demás (§ 35), la escala de Ketkar recurre a criterios cómodos en una región dada, pero heterogéneos para distribuir las castas en grandes categorías de *status*. Por lo que respecta a la profanación por el intermediario de los lugares, pudiéramos comenzar por la cocina, el más vulnerable lugar de la casa, en relación evidente con la alimentación y la comida, aunque el asunto se complique un poco, porque la cocina es también el sitio de determinadas presencias espirituales, acaso ancestrales al principio, como explícitamente ocurre en algunas tribus (*Contributions,* III, pág. 38).

De una manera general, por lo que toca a una familia o a una casa determinada, la escala de los contactos prohibidos o evitados en cuanto impuros representa el aspecto vivido respecto a este

(62[b]) Véanse antes, respectivamente, § 25 (1-3, 6) y § 35-37.

(62[c]) KETKAR: *History of Caste,* I, pág. 24. Según MURPHY: *In the Minds of Men,* págs. 63-64, una escala de distancia social de Radhakamal Mukherjee da los grados siguientes de separación social (en orden creciente): "1, against sitting on a common floor; 2, against interdining; 3, against admission in the kitchen; 4, against touching metal pots; 5, against touching earthen pots; 6, against mixing in social festivals; 7, against admittance in the interior of the house; 8, against any kind of physical contact." Esto no está siempre muy claro (orden de 1 y 2; para 6, las reglas son en todo caso relajadas en las peregrinaciones; ¿sentido preciso de 8?).

(62[d]) Stevenson piensa que el cacharro de barro, poroso, es más difí-

asunto particular de la interacción graduada de las castas entre sí. En la única investigación precisa hecha—hasta donde yo sé—sobre la materia, la ya mencionada de Paulino Mahar (62[e]), se ve bien lo que nos ocupa. En efecto, ha sido suficiente que este investigador, interesado en estudiar la gradación de los *status* de casta en un pueblo, haya escogido para su cuestionario de *interview* trece criterios de contacto (en los que se incluyen los relativos a la alimentación) para obtener de un golpe una gradación no solo de las castas, sino también, complementariamente, de los criterios o formas de contacto, o al menos de una parte de ellos. Es, en efecto, de notar que los informadores hayan clasificado seis de los trece modos de contacto en un orden fijo. Estos son (en orden de intensidad creciente de contacto): 1.°, tocar a los niños; 2.°, tocarse; 3.°, fumar en la misma pipa (pero no por la misma boquilla); 4.°, tocar los vasos de bronce; 5.°, servir el alimento frito *(pakkā);* 6.°, servir el alimento hervido *(kaccā).* Además, otros cinco criterios se colocan inmediatamente al lado de tres de los precedentes. En particular, tocar un recipiente de agua, penetrar en el sitio donde se guisa y tocar un puchero de barro se sitúan sensiblemente al nivel de la profanación más intensa (la del alimento llamado *kaccā).*

Cualesquiera que sean sus méritos y sus enseñanzas, una encuesta de este tipo está limitada en el sentido de fijar principios sin estudiar su aplicación, puesto que si se trata de penetrar en la cocina o de tocar un cacharro, nos gustaría saber en qué circunstancias la cuestión se plantea realmente y cuál es la relación entre estas prohibiciones y los servicios domésticos realizados por unas castas determinadas y no por otras. Así, p. ej., para tomar un hecho de otro contexto, nadie tocará una pieza de bronce de una vajilla si esta ha sido limpiada por un kahar (casta pura, aguadores); por lo demás, que un perro entre tanto haya venido a lamer los platos no produce ninguna complicación (U. P. oriental, observación personal). Habría, en efecto, que distinguir entre el con-

---

cil de purificar que el de bronce. Es también poco costoso y fácil de reemplazar. A veces, en ciertas fiestas se renueva toda la vajilla. Es necesario insistir sobre el caso: un cacharro nuevo puede ser tocado no importa por quién (cf. § 25.3).

(62e) PAULINE M. MAHAR: "A Multiple Scale Technique", cf. n. 37[a]. Es de lamentar la falta de detalles para dos criterios en los que no están de acuerdo los informadores, entre ellos el 11.°. "¿Podéis tomar agua de su mano?", que ocupa una parte tan importante en la literatura (véase § 64.3).

tacto general y el contacto especializado. Así, p. ej., ¿por qué el lavandero, que entra libremente en la casa, la profana cuando viene a decorarla para una boda? Se ha sugerido que el lavandero no ensucia, en tanto que agente purificador, cuando viene a buscar la ropa sucia, sino cuando, como en este caso, obra como agente profano, al suministrar y colocar cosas de las que dispone (62[f]). Pero para aclarar estos extremos y la relación entre los principios, de lo que se ha hablado mucho, y la realidad vivida, necesitamos investigaciones intensas a partir de hipótesis razonables.

Lo mismo, poco más o menos, habría que decir acerca de la intocabilidad, a pesar de las contribuciones recientes (62[g]). Recogeremos algunos extremos ya apuntados bajo otras relaciones, a fin de hacer ver los límites de nuestro conocimiento, sin volver sobre el principio (§ 25 L). Definiremos la intocabilidad de la manera más corriente, por la segregación en aldeas—o barrios—distintas de las categorías más impuras. Este rasgo es panindio, de igual modo que la asociación a una función religiosamente pertinente (descuartizamiento de los animales muertos y consumo de su carne, tratamiento del cuero, función crematoria o limpieza de las basuras y de los excrementos, cuidado de los cerdos y consumo de su carne). Aquí ya surge un problema: el lavandero, aunque tenga que habérselas con una impureza muy seria, no se excluye del pueblo, ni el barbero allí donde cumple, como en el Sur, funciones religiosas funerarias. ¿Se debe esto al aspecto personal de sus servicios, que serían imposibles para sus patronos, si fuesen intocables? Sin embargo, se verá inmediatamente que el lavandero es intocable para los intocables en Uttar Pradesh.

Más allá de estos aspectos generales, las diferencias regionales se imponen. A primera vista, el Sur es mucho más riguroso que

---

(62[f]) El ejemplo está tomado de los *Coorgs* de Srinivas y de *Contributions*, III, pág. 20. Minucia de clasificación: "Entre las castas servidas por un barbero puede hacerse una distinción según que corte o no las uñas, y en caso afirmativo, según que corte o no las uñas de los pies." (KETKAR, *op. cit.*, I, 26.)

(62[g]) En el primer rango de estos trabajos hay que colocar un conjunto de artículos sobre los camar de una aldea de U. P. oriental, por Bernard S. Cohn. Véanse también, entre otros, G. S. BHATT: "The Chamar de Lucknow", y S. FUCHS: "The Scavengers of Nimar District" y *The Children of Hari*, Viena, 1950.

Cohn escribe en un trabajo inédito citado por BERREMAN: *Hindus of the Himalaya*, pág. 212, que el "señor"—se trata del rajput local dominante—, cuando dice del camar que es intocable, entiende por esto que no puede recibir de él ni alimento ni agua, y que los recipientes o el alimento

el Norte, y se tiene la impresión de que lo que en el Sur se siente religiosamente, en el Norte es en gran parte asunto de etiqueta. Nuestro juicio sobre el particular es que si es verdad que en el Sur el sentimiento de interdependencia es más fuerte (funciones musicales de los intocables en las fiestas familiares, y más aún en los templos, funciones sacerdotales en las que la interdependencia se marca claramente) (62[h]), no es raro encontrar en el Sur, complementariamente, acentuada la distancia, habiéndose llegado demasiado lejos en la imposición de incapacidad a los muy impuros. Pero precisamente hemos encontrado en las reglas de distancia graduada de Kerala más rasgos impuestos que reglas funcionales para preservar la pureza de los superiores. Por otra parte, si es verdad que el cuadro correspondiente en Uttar Pradesh—no solo al Oeste, donde el aspecto relativamente poco religioso asociado a los cultivadores *jāṭ* ha sido destacado desde hace mucho tiempo, sino incluso en el Este, donde la sociedad es mucho más jerárquica—está relativamente poco acentuada, hemos notado, sin embargo, que el especialista funerario, el mahabrahmán, inspiraba un horror propiamente religioso, y hemos tomado de Blunt un cuadro de intocabilidad que muestra por sí mismo que no se trata de una cuestión de etiqueta pura y simple.

No solo hay una especie de oposición entre camar (gentes del cuero), dom (funciones funerarias), dhobi (lavadores) y otras más, sino que ellos son intocables los unos para los otros, como si las profanaciones de origen diferente fueran distintas en sí mismas. De un total de veinticinco castas bajas e intocables, son muy pocas las que no tienen como intocables las tres castas en cuestión, a saber: respectivamente los camar no son intocables para siete, los dom para ocho y los dhobi para nueve, en tanto que hay trece

---

cocido se vuelven impuros por su contacto. Se lee en Bailey: *Caste and the Economic Frontier*, págs. 123, 126, que los intocables no pueden en la región de Orissa descortezar el arroz. Este es un hecho que parece constituir una excepción a la invulnerabilidad de los alimentos crudos (y de los objetos nuevos, pero véase núm. 25[c]) y que reduce el empleo de los intocables por las castas superiores, siendo probablemente la operación de descortezar a menudo una función de mujeres intocables (Camar, en mi observación en U. P. oriental; cf. WISSER, *op. cit.*, pág. 52).

(62[h]) Opongo en conjunto, en razón al estado de los conocimientos, Norte y Sur. Para el Sur, funciones musicales, DUMONT: *Sous-caste*, página 354; interdependencia en general, SRINIVAS: *Coorgs*, especialmente página 199; intocables mala y madiga como sacerdotes de la diosa de la aldea, cf. WHITEHEAD: *Village Gods*, 1916, y ELMORE: *Dravidian Gods*, 1915, índice, s. v.

Número de castas intocables		Bhangi	Camar	Dhobi	Dom	Dharkar
(5)	BASOR	▨	▨	▨	▨	▨
(4)	BHUIYA		▨	▨	▨	▨
	BHUIYAR		▨	▨	▨	▨
	KHATIK		▨	▨	▨	▨
	MAJHWAR		▨	▨	▨	▨
	BHAR	▨		▨	▨	▨
	BYAR	▨	▨		▨	▨
(3)	BIND		▨		▨	▨
	DUSADH		▨		▨	▨
	DHARKAR		▨	▨	▨	■
	BAHELIYA	▨		▨	▨	
	BAJGI	▨	▨		▨	
	BHOT	▨	▨	▨		
	GOLAPURAB	▨	▨	▨		
	KHANGAR	▨	▨	▨		
(2)	BANSPHOR			▨	▨	
	BHANGI	■		▨	▨	
	CAMAR		■	▨	▨	
	KHARWAR		▨			▨
	AUDHIYA	▨	▨			
	DANGI	▨	▨			
	GHARUK	▨	▨			
(1)	AGARIYA				▨	
	DOM			▨	■	
	GHASIYA			▨		

▨ La casta correspondiente a la columna es intocable para aquella que corresponde a la línea.

■ ella misma.

FIG. 4. CUÁLES DE LAS 5 CASTAS INTOCABLES SON INTOCABLES PARA 25 MUY BAJAS CASTAS (Uttar Pradesh, cf. Blunt, pág. 102).

para los bhangi o basureros. Encontramos aquí los tres modos más fuertes de impureza. Además de que las mujeres camar realizan a menudo la función de parteras, la impureza de los camar es complementaria de la veneración de la vaca. Blunt considera las cinco castas tipos (las cuatro anteriores y otra emparentada con los dom) que se estiman como intocables. El resultado, después de ordenado, es el siguiente: una casta (advenediza) considera a las cinco como intocables, seis se limitan a cuatro, ocho a tres, siete a dos (estas tienen como intocables bien a los dom y los dhobi, como en el caso de los camar, bien a los camar y los bhangi) y, por último, tres solo tienen a una como intocable. Finalmente, con el cuadro a la vista, se observará que del aparente desorden emerge cierta regularidad, tanto más de tener en cuenta cuanto que se trata de todo el Estado. Esta regularidad se debe, de una parte, a las semejanzas entre ciertas castas; p. ej., entre los dom y las castas de ellos derivadas. En todo caso se ve cómo al nivel más bajo la preocupación del *status* está todavía presente (62[1]).

Se habrá notado que Blunt, siguiendo el *Census* de la región en 1901, define la intocabilidad refiriéndola a una casta determinada, en tanto que nosotros la hemos tomado absolutamente, o si se quiere, en relación con las castas no segregadas. Por lo demás, Blunt no da criterios precisos.

A propósito de la intocabilidad en general, el lector moderno se preguntará: ¿por qué amplias castas como los camar en Uttar Pradesh, que constituyen, ante todo, la masa de la mano de obra agrícola, mano de obra no libre, se consideran precisamente como intocables? ¿No es esto pura y simplemente una "racionalización" de su opresión y de su explotación? Observemos por lo pronto que no sabemos con exactitud por qué ocurre que los camar son más numerosos que todos los demás intocables de la región tomada en conjunto. Más científicamente, la cuestión debe formularse así: ¿cuál es la relación entre la expresión religiosa de la condición de intocable y la función general, especie de servidumbre agrícola de estas castas? Sin pretender agotar la significación del hecho, que se aclarará algo cuando tratemos de la dominación y el poder en general, diremos únicamente que la inferioridad religiosa masiva de estas castas expresa y engloba en efecto su dependencia estrecha

(62[1]) En una aldea del distrito de Gorakhpur, los camar no pueden tocar a los dom; declaran no poder recibir alimento ni agua de los otros intocables, de los dhobi y de los musulmanes (encuesta personal).

frente a las dominantes en el plano no religioso, razón por la cual las ínfimas sufren la mayor sujeción. Y, aún más, la solidaridad jerárquica entre los dos varnas superiores se refleja aquí en el hecho de que los que materialmente son los más sometidos también son los que se estiman más impuros.

63. La alimentación en general

La preparación y la absorción de alimento es objeto de diversas reglas, a las que se une lo concerniente al agua y a la pipa. Blunt enumera siete clases de "tabúes", que comprenden las cuestiones siguientes: con quién comer, quién prepara el alimento, qué especie de alimento, cuáles son las observaciones rituales, de quién aceptar el agua, con quién compartir una pipa y, finalmente, de qué recipiente usar (Blunt, pág. 88). Veremos que algunas de estas reglas no se relacionan directamente con la casta. Comenzando por los aspectos más generales de las creencias e ideas relativas a la alimentación, podremos encontrar en sociedades sin castas determinados aspectos que, por comparación, nos sirvan para llegar a comprender más claramente. Por lo que respecta a la impureza en general, comprobaremos que, en lo que concierne al alimento cocido en particular, la India presenta, de un lado, rasgos que se encuentran en otras muchas partes, y de otro, que estas ideas han sido elaboradas en la India de un modo muy especial. Así, p. ej., algunos productos de la vaca se utilizan para la preparación de alimentos resistentes a la impureza, lo cual permite relaciones entre castas que no habrían sido posibles en el plano de la alimentación ordinaria.

Tomemos en primer lugar un ejemplo dentro de la familia. En el medio hipergámico, como hemos visto, un padre *da* su hija en matrimonio y *da* al mismo tiempo bienes materiales a una familia de un *status* superior. En un caso observado la elaboración es completa y el alimento desempeña un doble papel simbólico (63ª). De una parte, conforme a la fórmula del regalo, el padre de la casada pone un punto de honor en no recibir nada en cambio, aparte la

(63ª) Uttar Pradesh oriental, Brahmanes sarvariya, cf. "Marriage, III", *Contributions*, IX. Se excusará en este capítulo la referencia frecuente a una encuesta personal todavía en curso de publicación sobre puntos en que la literatura existente es menos explícita.

consideración que la familia de su yerno, por ser de un *status* superior al suyo, le presta. Se dice que el padre (o el hermano mayor) de la casada no debe después del matrimonio aceptar alimento, ni siquiera agua, de la familia del casado. El alimento es aquí un regalo material mínimo, cuyo rechazo es simbólico. El rechazo es unilateral, porque el joven marido come libremente en casa de su suegro cuando se aloja en ella. Pero aquí necesitamos remontarnos a la ceremonia, donde encontramos un detalle ceremonial extremadamente extendido en la región, incluso fuera del matrimonio hipergámico. Durante esta, la familia de la novia ofrece al novio una colación matinal, siendo tradición que el novio se haga de rogar bastante antes de tomarla, en lo cual se manifiesta el rango superior del novio. Expresa que para consentir en comer el alimento de personas de rango inferior el novio exige un presente. La exigencia se espera, pero puede aumentar desmedidamente las prestaciones ya acordadas y dar lugar a largas negociaciones.

Así, pues, el establecimiento de una comunidad de alimento entre parientes por afinidad no es inmediata y sigue siendo incompleta. ¿Puede suponerse que subyace a estos usos la idea de que las familias de diferente estirpe, reunidas por el matrimonio, son esencialmente distintas y que lo son de igual modo en lo que se refiere al alimento? Habría que tomar en consideración otros hechos. Pero no se pueden evocar a este respecto los paralelismos no indios; p. ej., entre los nuer el yerno no acepta completamente, sino solo al cabo de cierto tiempo, la comida de sus suegros (63[b]).

Veamos ahora las reglas relativas a la absorción y a la preparación del alimento ordinario en el interior de la familia. No se trata solamente de evitar el contacto de agentes profanadores (incluso de la misma casta), sino de precauciones generales. Entre los brahmanes, el que come debe estar puro (bañado y desnudo de medio cuerpo arriba) y ponerse al abrigo de todo contacto impuro. Come solo o en pequeño grupo en un "comedor" puro *(caukā)*, en la cocina o en una parte vecina de la casa cuidadosamente preservada de posibles intrusiones. Cualquier contacto imprevisto, no solo de un hombre de baja casta (alguna vez, incluso de su sombra) o de un animal, sino también de alguien de la casa (mujer, niño, hombre que no se haya purificado para la comida)

(63[b]) EVANS-PRITCHARD: *Kinship and Marriage among the Nuer*, páginas 99 y sgs.

harán el alimento inconsumible (63[c]). Se piensa que el alimento cocido ordinario es particularmente vulnerable, de igual modo que el que come, sobre lo cual los textos dicen que es de todos modos menos puro al terminar su comida de lo que era antes de comenzar. Sin duda las reglas distan mucho de ser tan estrictas para los no brahmanes (63[d]). Falta que decir que no se puede comer en compañía apenas más que con sus iguales, que el huésped no come generalmente con sus invitados y que la comida no es la reunión salpicada de conversación que nosotros conocemos, pues ella es una operación técnica que solo da cabida a un pequeño margen de libertad. Psicológica y lingüísticamente, el acento sobre el "comer" es considerable. En lo que concierne a la separación del alimento, es sabido que la mujer durante la menstruación se abstiene de él, bastante generalmente. En las ocasiones solemnes sin excepción, y para todas las castas, la mujer debe estar tan pura como el que come. El brahmán es naturalmente el cocinero preferido y es respetado en esta función, dándole el tratamiento honorífico de "pandit" cuando se le habla. También ocurre que un brahmán, con ocasión de servir a una casta muy baja, se hace reemplazar en el ritual de duelo mientras atiende a la cocina para preparar el banquete.

A nadie extrañará que este alimento cotidiano, cuya cocción y consumo exigen tantas precauciones, y que es tan vulnerable a la impureza como el propio comedor, no pueda en general pasar de una casta a otra. Y aunque la preocupación de la impureza considera íntimamente unido a la casta todo lo relativo al alimento, puede intentarse comprender porqué el alimento cocido presenta unos caracteres completamente particulares. Se han aventurado diversas hipótesis. Evidentemente, la tesis mecanicista de Stevenson, ya mencionada, no explica más que una parte del complejo, a saber,

(63[c]) De la misma encuesta, este pequeño hecho que prueba cómo algunos aspectos han venido a ser pura fórmula: un niño brahmán de unos diez años se encuentra, a causa de un duelo, entre vecinos de la misma casta. En el momento en que los hombres de la casa se sientan a la mesa, el niño toca con malicia uno de los platos. Estos se levantaron dispuestos a abandonar la comida, cuando uno de ellos se dio cuenta de que, aparte del niño, no había ningún testigo. Y volvieron a la comida. El niño refirió el incidente a su madre, quien le ordenó que no dijese a nadie lo ocurrido. Para un máximo de rigor y de elaboración, véase el ejemplo de los brahmanes nagar (originarios de Gujerat) en BLUNT, *op. cit.*, pág. 97.

(63[d]) Brahmánicamente, los pramalai kalla son poco ortodoxos. Las reglas generales entre ellos, muy relajadas en la vida cotidiana, que parece discurrir a un nivel profano. Pero se encuentran entre ellos las precaucio-

que si el alimento es un agente de profanación por el simple hecho de ingerirlo y convertirse en parte integrante del que lo absorbe, ello no es suficiente para comprender ni la diferencia crucial entre lo cocido y lo crudo—un fruto maduro se consume sin ningún cuidado—, ni la purificación del comedor. Por su parte, Hutton vuelve sobre las nociones animistas a las que se ha recurrido alguna vez para explicar las "participaciones" entre las cosas o entre el hombre y los objetos, y particularmente a la noción de *soul-stuff* o alma material. Esto está más cerca de una comparación bien orientada y de las representaciones subyacentes a los usos, pero la noción misma es poco segura (63[e]).

Comparativamente, pueden tomarse en consideración hechos polinesios, tanto más sorprendentes cuanto se refieren a sociedades que, aunque acentúan fuertemente la limitación corporativa y la "estratificación social", no distinguen entre puro e impuro, sino solamente la noción de sagrado prohibido *(tabú)*. Recurro al curso inédito de Mauss sobre el pecado y la expiación en Polinesia (63[f]). El alimento cocido profana el bosque. En los festines funerarios, el alimento cocido se cuece separadamente para las familias de rangos diferentes y grados de tabú. Comer lo que deja una persona importante "tabú" causa la muerte. Las personas "tabúes" son alimentadas por otras y no tocan los alimentos con sus manos; las gentes que tocan a un muerto "roen" (Mauss) el alimento con sus dientes sin tocarlo con las manos. Mientras el alimento *(kai)* lleva verosímilmente al pecado y a la muerte, el agua *(wai)* elimina los peligros (Fornander). En cierto sentido, el pecado fundamental es la cocción, que hace desaparecer la esencia de las cosas, es decir, desacraliza (Mauss, según Mariner Martin y Hocart para Tonga). Dar a alguien alimento cocido es una injuria grave.

Muchos de estos rasgos evocan un paralelo indio muy próximo

---

nes de costumbre propias de los sacerdotes, personas comunes a las que su condición sagrada obliga a huir de los peligros que se encierran en ella; el sacerdote no participa de los festines fuera de su casa (daños de los utensilios y los condimentos impuros) y, de acuerdo con un ritual desarrollado en el período anterior, debe comer alimentos prescritos sin tocarlos con sus manos o contentarse con leche, azúcar y frutas (*Sous-caste*, pág. 343).

(63[e]) STEVENSON, *op. cit.*; HUTTON: *Caste*, págs. 161 y sgs. Crawley señalaba que algunas cualidades humanas se transmiten por el alimento y también comiendo juntos (*The Mystic Rose*, ed. 1932, cap. VII, págs. 129 y sgs.).

(63[f]) Curso en el Collège de France, recogido en un trabajo inédito de Robert Hertz, 1936, etc., según notas de oyentes. Se cuece sobre piedras calientes.

y todos sugieren una interpretación. De una parte, el alimento, una vez cocido, forma parte de la familia que lo ha preparado, como si fuera un objeto de uso de su propiedad (cacharros, vestido), pero más íntimamente todavía—y sin haber penetrado aún en el cuerpo, la ingestión no es más que una parte del asunto—, sin duda porque ha pasado del mundo natural al mundo humano. ¿No existe aquí alguna analogía con el peligro del "estado marginal" en los ritos de tránsito, en que ya no se está en una situación, pero tampoco en otra, y, en consecuencia, se está expuesto, abierto en cierto modo, a las influencias perniciosas? En la India misma, la mayor parte de estos ritos corresponden a una impureza que traduce la irrupción de lo orgánico en la vida social; ahora bien: hay en esto algo orgánico, como en la excreción, y, estableciendo los distingos necesarios, si no impureza verdadera, al menos permeabilidad excepcional a la impureza (63[g]). Y de aquí el baño preliminar, que no es, sin embargo, suficiente, toda vez que, como es sabido, sobre lo puro, impotente ante lo impuro, solo triunfa lo sagrado (de donde viene el recurrir a los productos de la vaca).

La jerarquía general de los alimentos, que dan al régimen alimenticio de cada casta su valor jerárquico (*food taboo* de Blunt, *dict avoidances* de Stevenson), es interesante sobre todo en las exfoliaciones de sus capas principales que remiten a la historia (veneración de la vaca e intocabilidad de los comedores de buey, inferiorización del régimen cárnico y del consumo de alcohol en relación al régimen vegetariano, cf. § 65). Pero esta clasificación de los alimentos remite principalmente a la clasificación de los hombres y a las relaciones entre los grupos humanos, y no es un dato primero que resulta de una clasificación universal de lo puro y de lo impuro (63[h]). La interpretación detallada es difícil, pues ocurre, p. ej., que los brahmanes se abstienen de tomates, a causa, según algunos, de la presencia en ellos de pepitas que son elementos "vivientes"; pero también se abstienen de cebolla y ajo. Además, las diferencias regionales abundan: encontramos brahma-

---

(63[g]) Se come con la mano derecha. El Sur acentúa muy fuertemente la impureza de la saliva y, en consecuencia, de los restos de comidas y de la hoja que ha servido de plato (cf. *Sous-caste*). En los textos, la vaca se dice sagrada en todas sus partes, salvo la boca (KANE: *Hist. of Dh. sh.*, II, 2, pág. 775). Para más precisiones, véase el artículo "Pure and Impure", en *Contributions*, III.

(63[h]) Es la ocasión de dar paso, con Marriott, a la "interacción" sobre la "atribución".

nes que no comen carne, pero sí pescado (Bengala), y, en caso necesario, comen carne y se abstienen absolutamente de huevos (U. P. oriental). Son muy corrientes los rasgos que solo la historia regional de la población nos puede aclarar. Desde el punto de vista actual, todo esto constituye, ante todo, un cuadro de criterios absolutos que las castas utilizan para diferenciarse jerárquicamente, y así los brahmanes comen carne probablemente donde la oposición de los vegetarianos no se hace notar, o bien donde estos brahmanes particulares han aceptado en relación a los vegetarianos una posición inferior (63[l]).

64. El alimento y la bebida (agua) en las relaciones de casta

64.1. *Comensalidad y "connubium"*. Desde hace bastante tiempo, se ha señalado cierta coincidencia entre comensalidad y connubialidad; el intermatrimonio supone, en general, que las dos partes pueden comer juntas, y el matrimonio es también la ocasión principal de la reunión de personas de la misma casta (o más bien subcasta), hasta el punto de ser a menudo, junto con los funerales, el motivo—entre las castas medias y bajas—por el que el grupo se constituye en asamblea y juzga los litigios o establece reglas. Pero sin duda alguna se ha procurado más de lo necesario reducir o subordinar unos rasgos a otros. Para Sénart, la comensalidad, por ser a la vez menos estricta y más variable regionalmente, el *connubium* es lo fundamental. Hutton, tomando como argumento que se puede tener, sin descender de rango, una concubina de casta relativamente baja a condición de no aceptar de ella alimento pertinente, ha invertido los términos; pero precisamente una concubina no es una esposa, y el matrimonio no se reduce a la suma de las relaciones sexuales y de la comunidad de vajilla. Blunt, aproximando los dos aspectos y las reglas correspondientes, concede la primacía al matrimonio, al menos históricamente. Stevenson ha hecho notar que el círculo de comensalidad no coincide exacta-

(63[l]) Una clasificación de los alimentos pediría alguna consideración de las comidas de la ascesis (o de las diversas ascesis, n. 63[d], por ejemplo). Además de la privación y de la pureza, vemos intervenir alimentos primitivos y más o menos desdeñados y olvidados, por ejemplo, en los numerosos *vrat*, sobre todo femeninos, que son especies de vigilias observadas a continuación de un voto (U. P., encuesta personal).

mente con el de connubialidad (64ª). A decir verdad, la pregunta esencial sobre la que Blunt insiste con razón es esta: ¿qué ha hecho la cocina? Los autores anteriores parecía que tomaban "comensalidad" en el sentido restringido de "posibilidad de comer en el mismo grupo" o, como se dice a veces, en "la misma familia". En un sentido más amplio, no hay duda alguna—por lo menos para el Norte—de que castas muy diversas pueden comer al propio tiempo el mismo alimento en los banquetes, aislándose más o menos unos de otros cuando su *status* es demasiado diferente (cf. § 36 Mayer, § 64.4).

En realidad, aceptación de alimento e intermatrimonio son importantes ambos a su manera y están estrictamente reglamentados. Dentro de la casta hay paralelismo, pero no coincidencia, correspondiendo sobre todo el alimento, en oposición al matrimonio, a relaciones fuera de la casta tanto como a relaciones dentro de la casta. Es lo que vamos a ver en lo que sigue. La exposición se refiere a la India del Norte y, particularmente, a Uttar Pradesh (parte occidental de la llanura del Ganges).

64.2. *Alimento ordinario y "perfecto"*. Las restricciones para la transferencia de los alimentos entre castas varían según la clase de alimento. Son nulas, al parecer, en lo que se refiere al alimento crudo, que McKim Marriott llama alimento de regalo. El brahmán que ha cumplido un servicio ritual para una casta inferior recibe con frecuencia, p. ej., una pequeña cantidad de alimentos diversos, algo así como la materia prima de una comida, *sīdhā,* o, en general, provisiones. Las restricciones son máximas, al contrario, para el alimento cocido ordinario o cotidiano, a base, según las regiones, de arroz hervido o galletas de harina de trigo cocidas en seco *(capātī).* Es esto en indio-ario el alimento imperfecto, *kaccā* (hindi), vulnerable a la impureza y reservado en primera aproximación a los parientes o a los miembros del grupo endógamo y a los sir-

(64ª) SÉNART: *Les castes,* pág. 39; HUTTON: *Caste,* pág. 62; BLUNT: *Caste System,* pág. 89. STEVENSON, *op. cit.,* págs. 52 y sgs., da cuenta de diversos hechos, entre ellos que se aceptan determinados alimentos en determinadas castas superiores (pero para Blunt no se trata de comensalidad); en el interior del grupo endógamo hay prohibiciones (así, p. ej., § 63); pero es un hecho en otro nivel, como mención de un caso en que la connubialidad y la comensalidad no van a la par. Risley destaca que en la casta de los argawal (vaishyas del Noroeste, muy estricto en materia de alimentos) los miembros de las diferentes castas contraen matrimonio entre ellos, pero no comen juntos (*People of India,* pág. 153).

vientes de casta muy inferior. Entre estos dos extremos se sitúa *pakkā* (hindi), el alimento "perfecto" (64[b]), que consiste en galletas de trigo fritas en mantequilla *(pūrī)*, acompañadas de legumbres fritas de igual modo (nótese el papel protector de la mantequilla, producto de la vaca), y también en otros platos estimados puros, como semillas tostadas, p. ej., *lāvā*, arroz que se hace estallar con arena caliente. Más adelante se dará cuenta de la combinación de *ciurā*, arroz machacado al mortero después de manipulado, y de *dahī*, leche cuajada, a la vez pura, fácil de conservar y bastante líquida para hacer consumible el *ciurā* al que se mezcla. Este alimento "perfecto", muy dispendioso, es el de las fiestas, los banquetes intercastas, las colaciones y los desplazamientos.

Blunt muestra, para el Uttar Pradesh, la diferencia entre las dos clases de alimentos. Considera setenta y seis castas. Entre ellas, treinta y seis prohíben todo *kaccā* que no sea preparado por un miembro del grupo endógamo (o el *guru*, maestro espiritual que se asimila al padre), en tanto que diez castas se limitan solo a aceptar el *pakkā* cuando lo ha preparado un miembro de la casta guru, confitero (64[c]) y servidor kahar (aguador). Respectivamente, dieciséis y trece castas aceptan *kaccā* y *pakkā*, además de las precedentes, únicamente de los brahmanes (y de los rajputas para algunos). En fin, y sobre todo, mientras que dieciocho castas solo aceptan *kaccā* de castas distintas a las precedentes, cuarenta y cinco aceptan *pakkā* en las mismas condiciones. Vemos, pues, que la posibilidad de transferencia de alimento de una casta a otra se amplía considerablemente gracias a *pakkā*.

64.3. *El agua y la pipa.* En Uttar Pradesh, las reglas relativas al agua están muy cerca de las concernientes al *pakkā*. Es preciso, sin embargo, hacer una distinción: "Un hombre de casta superior permitirá a un hombre de casta baja llenar su *lotā* (vaso para

(64[b]) Véanse anteriormente, § 36 (Mayer) y 37 (McKim Marriott); *kacca* y *pakka* significan literalmente "crudo" y "cocido", pero este no es el sentido que aquí tienen. El sentido derivado se aplica muy ampliamente e indica, de un lado, precaridad, imperfección, y del otro, solidez, perfección (una noción teñida de jerarquía). Se explica por la importancia de la mantequilla (clarificada) la emoción que engendra periódicamente el riesgo, o el hecho, de su adulteración (H. SUMNER MAINE: "India", en WARD: *The Reign of Queen Victoria*, I, pág. 477); lord RONALDDSHAY: *India*, 1924, págs. 209 y sgs.; cf. más adelante, n. 82[e]).

(64[c]) De igual modo que los granos por lo general se tuestan en el horno del tostador o bharbhunja, la confitería—la más pura es la hecha de leche y de azúcar, sin agregarle harina—es asunto del halvai.

beber), pero no beberá el agua de un *lotā* de este" (Blunt, *ibíd.*). Nosotros vemos aquí, además, que el objeto personal participa de la casta de su poseedor y usuario, lo cual nos explica de qué modo el agua, que en sí es un agente purificador, puede, una vez apropiada, por así decirlo, llegar a ser un vehículo de impureza. En general, se bebe "al chorro", sin tocar con los labios el recipiente, pero un brahmán puede dar de beber a un intocable vertiendo el agua en las manos de este. Por lo demás, las castas sirvientes abastecen de agua a sus señores, y así todas las castas toman el agua de los barhai (carpinteros), bari, bharbhunja y halvai (tostadores y confiteros), kahar (aguadores), nai (barberos). Esto es importante a causa del alcance de las prohibiciones, pues se puede rechazar el agua de determinadas castas siempre que otras las puedan asegurar como parte de su servicio (64[d]).

Existen reglas muy distintas a las expuestas, como hemos podido ver en el *Census* de 1901. Así, p. ej., un brahmán del Sur no acepta el agua de ninguna casta (§ 35). Por lo demás, parece que el Sur no tiene ninguna costumbre generalizada equivalente al *pakkā* y que la casta se encierra allí mucho más en sí misma.

En Uttar Pradesh casi no se fuma más que con un miembro de la misma casta. Tengamos en cuenta que la cuestión es verdaderamente compleja, pues existe el contacto de los labios con la boquilla de la pipa (para remediar esto se forma con las manos un recipiente intermedio—y lo mismo cuando se comparte un cigarrillo—o se utiliza una tela con el mismo fin) y también que en el hookah o narguile el humo se refresca en agua. En otras partes son más liberales y se fuma mediante ciertas precauciones con las personas con las que se bebe (64[e]). Por lo demás, el hookah no se encuentra en todas partes (en amplias regiones se desconoce), del mismo modo que la pipa en general.

(64[d]) En lo que se refiere a la incapacidad de los intocables para utilizar los pozos de las otras castas, se notará que en nuestros días la administración del desarrollo rural (Community Development, etc.) hace construir pozos especiales para los intocables. Es verdaderamente fácil tener un pozo en el mismo lugar. En un punto en que una influencia ilustrada había conseguido se les concediese a los intocables el acceso a un pozo cercano, esta medida equivalió a un retroceso en la lucha contra la intocabilidad (encuesta personal). Esto hace recordar la consigna segregacionista según la cual los negros americanos debían estar "separados pero iguales".

(64e) Cf. § 36. De SHORE (*Notes*, I, 533): "Bastantes tribus [léase "castas"] permiten a una persona fumar valiéndose de sus manos en la bola (cilam) que contiene el tabaco y le prohíben tocar la parte del narguile que contiene el agua."

64.4. *La cuestión del hecho.* En realidad, la literatura de los *Census,* aunque concienzuda, no informa apenas nada sobre este punto. Generalmente se ha preguntado a los informadores de cada una de las castas de quién podían o no podían aceptar tal o cual clase de alimento o agua. No hay duda de que la preocupación jerárquica y de separación no está presente solo en el observador, sino también en el informador, y que este, acerca de este género de cuestión, responderá espontáneamente y sin ningún embarazo. Pero ¿qué significa exactamente una negación del tipo de "no acepto *kaccā* de un camar" o una afirmación como "puedo aceptar *kaccā* de un brahmán"? Uno quisiera saber si la cuestión se presenta prácticamente, si el informador ha hecho uso alguna vez en su vida de esta facultad. Y aquí surgen las diversas clases de circunstancias en las que la cuestión puede presentarse. De una parte, hagamos abstracción de las circunstancias del servicio, y de otra, de los relajamientos modernos (restaurantes y cafés de las ciudades, dirigidos todavía por los brahmanes). En los pequeños desplazamientos, un hombre de buena casta no hará más que una colación, y esperará volver a su casa para bañarse y hacer luego una comida en regla. Si se trata de un viaje largo, el hombre o la familia entera cocinará; así, los soldados del ejército inglés cocinaron durante mucho tiempo cada uno para sí. No ocurre lo mismo con el agua que es necesario que se pueda aceptar por lo menos de ciertas castas (un kayastha de U. P., p. ej., excluirá solamente a los intocables y a los musulmanes), y la cuestión es aquí mucho más pertinente. No hemos de olvidar los festines motivados por las fiestas familiares y otras circunstancias, que son las verdaderas ocasiones en que castas diferentes se reúnen y en que para poder hacerlo se dispone todo lo necesario, como hemos de ver.

En suma, la materia exige una consideración sociológica de las circunstancias y relaciones que acompañan al consumo de alimentos. Discretamente, hemos introducido este punto de vista en lo que antecede—siguiendo a McKim Marriott—cuando hicimos la distinción entre alimento cotidiano y de servicio, y alimento de festín y de viaje. Como ejemplo, a propósito de *kaccā,* un informador kayastha (distrito de Gorakhpur, U. P.) declara *en principio* que "comerá" en casa de cualesquiera kayasthas, y que "puede comer" o "come por costumbre" también en casa de los brahmanes y kshattri. Pero *en la práctica* no ha comido nunca más que en casa de sus parientes. Finalmente, recuerda haber comido una vez en casa

de un kshattri, durante las elecciones (N. B., circunstancia moderna). ¿Y los brahmanes? Ha comido en dos familias (una en su aldea, la otra fuera) con ocasión de fiestas familiares, tonsura e iniciación. (Naturalmente, comió con estas mismas personas, con ocasión de funerales, el alimento *pakkā* preparado para todos.)

Tenemos que decir ahora unas palabras acerca de los banquetes en tanto que ocasiones principales de comensalidad. Desgraciadamente, la literatura no es muy abundante. Hemos dado cuenta de los datos de Mayer (§ 36) y comprobado que en esta región central de la India el alimento *pakkā* no se utiliza de modo racional. El caso es completamente diferente en Rampur, distrito de Gorakhpur, Uttar Pradesh (investigación personal), donde esta forma de sociabilidad ha alcanzado pleno desarrollo y donde vamos a ver intervenir la casta del cocinero con otros rasgos. El fin del duelo es allí la ocasión de toda una serie de comidas; dieciséis brahmanes deben comer delante de todo el mundo, con cuyo acto se levanta el duelo para la familia. El alimento es *pakkā,* cocido por un brahmán, verosímilmente el sacerdote de la familia *(purohit)*—el cual delegará en caso de necesidad en otro brahmán para dirigir el ritual propiamente dicho—, y servido por brahmanes. La casta a la que pertenece la familia del muerto tiene, sin embargo, su influencia, pues un brahmán de *status* algo elevado no aceptará cocinar en una casa de casta demasiado baja *(teli)* y la misma casa podrá tener dificultades para reunir el número de brahmanes necesario para la comida. En segundo lugar, viene una comida de arroz *(bhat),* en la que participan los miembros de la familia, los parientes llegados de fuera—que ofrecen presentes de *dahi* y de *ciurā* para el banquete *pakkā*—y miembros del grupo endógamo que habitan en el lugar, pero no todos completamente necesarios, y después de ellos los mendigos, renunciantes y ambulantes presentes. Inmediatamente después, viene la verdadera comida intercasta, abierta a todos los que acompañaron los despojos mortales al lugar de la cremación. El alimento *pakkā* es cocido por el brahmán, a fin de que pueda ser consumido por el mayor número de personas posible. Sin embargo, las castas superiores pueden abstenerse (el kayastha no comerá ni siquiera en casa de un teli). Además, la susceptibilidad de las diferentes castas se satisfará mediante muchos servicios sucesivos y colocando grupos de *status* vecino separados unos de otros; de esta manera, numerosos grupos de intocables comen aparte.

Acaso veamos mejor ahora lo que tienen de teórico las reglas que nos transmiten los *Census*. Para una gran parte (en circunstancias ordinarias) no hay simplemente comensalidad, y cuando la cuestión se plantea realmente, disposiciones generales permiten realizarla a una escala mucho más amplia que el rigor de las reglas nos pudiera hacer creer. El ejemplo citado es quizá particularmente generoso, a consecuencia de la relativa debilidad del sentimiento de lo impuro, ya señalada, pero propone un correctivo a las ideas heredadas del período de la literatura extensiva.

Aparte de esto, entre los brahmanes algunos rechazan repartir el alimento común e insisten para recibir su parte cruda, para cocerla ellos mismos, lo que, tanto como a una afectación de pureza, puede, y hay que no olvidarlo, corresponder a un gusto personal (64[f]), y ya he aludido al hecho de que los representantes de la subcasta que habitan en el mismo lugar no siempre participan del banquete familiar. Puede ocurrir que participen del banquete de los forasteros (64[g]). Hay que decir, además, que la frontera de la comensalidad se establece en determinados casos dentro del grupo exógamo mismo, mediante el procedimiento reconocido de entablar querella para poner fin a la comensalidad (64[h]). Estamos lejos de la teoría según la cual la unidad comensal debe coincidir con la unidad endogámica. Aunque el caso sea excepcional, enseña a no tomar por buena moneda las generalizaciones que se derivan en realidad de los cuestionarios utilizados y, sobre todo, enseña que son muchos más los informadores que los interesados quienes procuran unir en un nivel dado los diversos aspectos del sistema que, como hemos visto, funcionan a niveles diferentes.

65. Sobre la historia del vegetarianismo

65.1. *Del Veda a Manú.* El vegetarianismo se impuso a la población hindú como forma superior de alimentación y constituye

(64[f]) Esta actitud recuerda la noción clásica de que hay impropiedad en comer juntos, salvo precauciones especiales; Kane: *Hist. of Dh. sh.*, IV, 493; cf. *ibíd.*, II, 759, a propósito del *çraddha* (banquete de duelo) entre los brahmanes rigvedin de la India occidental.

(64[g]) Los camar de las dos subcastas representadas en Rampur pueden comer *kaccā* juntos a condición de que haya sido cocido por hombres (encuesta personal).

(64[h]) No puedo afirmar que la escisión sea durable. Hecho semejante, pero ligado al *status*, en Gujerat, en Pocock: "The Hypergamy...", pág. 196.

en la India contemporánea una de las formas esenciales relativas a la alimentación y al *status*. A menudo, se ha atribuido el vegetarianismo a la población que los indo-europeos encontraron establecida a su entrada en el país. Es inverosímil por muchas razones. En primer lugar, el vegetarianismo con toda evidencia no es un rasgo "primitivo", sino un hecho propio de una alta civilización, desconocida de las sociedades menos diferenciadas en el mundo entero y sin raíces profundas, incluso en la India a nivel popular o tribual. Luego, si suponemos que una población preindoeuropea de la India ha sido efectivamente vegetariana, no se comprende cómo no se impuso su vegetarianismo a los invasores. Y, por último, únicamente los brahmanes, pero no los kshatriya, han venido siendo tradicionalmente vegetarianos. En realidad, los textos cuentan una historia totalmente distinta, que Alsdorf ha recordado recientemente en un sustancial opúsculo. Resumiremos aquí los principales elementos de esta historia, a saber: la evolución del Veda al hinduismo, en materia de sacrificio cruel y de consumo de la carne; el desarrollo de la idea de *ahiṃsa* ("no violencia", o más bien ausencia de voluntad de matar) y del vegetarianismo en el jainismo y el budismo; la relación entre las dos series de hechos, y, finalmente, diremos algo acerca de la veneración de la vaca (65ª).

Los indios védicos concedían un lugar destacado a la cría del ganado, y es de suponer que al igual de otros muchos pastores no mataban sin motivo suficiente, es decir, si no lo hacían en sacrificio religioso, y que únicamente se consumía la carne de los animales sacrificados. Dicho en otros términos, ha habido una actitud religiosa frente al ganado que no debe sorprender, y que debe tomarse como punto de partida de lo que llegaría a ser luego la veneración de la vaca, ya celebrada en el vedismo como símbolo cósmico, madre y nodriza universal, etc. Era el "animal sagrado preferido para el sacrificio" (Alsdorf). Los rasgos rituales manifiestan este estado de cosas, viéndose aparecer la noción que triunfará luego de los cinco productos de la vaca, mezcla benéfica y purificadora. Al mismo tiempo, en los sutras del ritual doméstico y del dharma, una vaca se mata en determinadas ocasiones rituales, por ejemplo, en el culto ancestral y para honrar a un huésped dis-

(65ª) LUDWIG ALSDORF: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mayence, 1962. Aquí, como en otras partes, nuestras notas históricas tratan solo de esclarecer mutuamente el pasado y el presente sobre puntos particulares. Para el marco general, véase el ensayo sobre el renunciamiento (Ap. B).

tinguido (el gramático Panini llama *goghma,* "matador de vaca", al huésped); en un sacrificio particular se sacrifica al toro (65[b]).

Para simplificar, si nos trasladamos ahora a las leyes de Manú, encontramos una situación totalmente diferente de la que ha aclarado Alsdorf. La carne conserva todo su valor en las ofrendas a los antepasados (III, 247 y sgs.; un pasaje dudoso, 271, acaso menciona la carne de vaca). En la reglamentación no demasiado complicada del alimento (V, 7 y sgs.) se enumeran las especies permitidas y las prohibidas, insistiéndose sobre el vínculo entre sacrificio (o al menos consagración rudimentaria) y consumo de carne, exponiéndose una defensa del sacrificio y del régimen cárnico (30, 39), alabándose por otra parte el vegetarianismo en el versillo 53, en el que el sacrificio de una vaca equivale a sacrificar cien caballos. Se dice igualmente que "matar en el sacrificio no es matar" (39), en tanto que un poco más adelante (44-45) se elogia el *ahimsa.* En el conjunto, el nuevo ideal se impone suficientemente para que la contradicción se manifieste y se procure un compromiso. Alsdorf cita textos de la gran epopeya que corroboran la situación expuesta en Manú.

Más tarde, en la época de los comentarios, el vegetarianismo se impuso, liberándonos de referirlo al sacrificio y al régimen cárnico. Es así como se estiliza uno de los métodos corrientes, es

---

(65[b]) ALSDORF, págs. 63 y sgs., 18; KANE: *Hist. of Dh. sh.*, III, 628, y II, 2, págs. 722 y sgs. La carne se menciona en el *madhuparka,* rito de hospitalidad; al contrario, no puede figurar en el sacrificio del fuego de la mañana y de la noche (*Açval. Grhya S,* etc.; cf. Kane, II, 545 y 681). Alsdorf excluye para el vedismo la coincidencia del sacrificio y del consumo de carne, porque no lo encuentra atestiguado sino más tarde (en la Smriti, donde interviene el elemento de defensa contra la ofensiva de la *ahimsa*). Pero lo contrario es verosímil, según *Aitareya Brāhmana,* 6, 8 (Kane, pág. 773); el buey, el macho cabrío y el cordero son animales sacrificiales, por oposición a otras especies cuya carne no debe consumirse.

El epíteto *aghnya,* "para no matar" (?), aplicado a la vaca en el Veda, tiene dificultades. Alsdorf se burla de la interpretación de H. P. Schmidt, que este abandonó pronto, y que, en efecto, es seductora en relación con la mentalidad sacrificial; *aghnya* significaría "que no puede ser matado, reservado al sacrificio"; "matar" se opone a "sacrificar" como en Manú, V, 39, según el texto. Para llegar a comprender esta oposición, recuérdese que en una de las construcciones del verbo "sacrificar, *yajati,* se "honra" una divinidad (acusativo) por medio de una víctima (instrumental) en honor de N. (dativo); estamos lejos de "matar". Otra interpretación, muy reciente, es la de Kane y de Norman Brown ("La vache sacrée", *Annales,* 1964, págs. 643-64, aparecido en inglés en 1957), quienes suponen que únicamente vacas sin valor económico eran sacrificadas y que solo las otras se denominaban *aghnyā* (págs. 646-48 y 663-64, ref.). Alsdorf hace notar (pág. 68) que esto supondría que "las bestias más preciosas han sido sistemáticamente sustraídas a los dioses".

decir, afirmar que estos usos, aunque conformes al dharma, no se practican ya, porque ha llegado a ser "odioso al pueblo", o porque además no convienen en la época actual del mundo, época degenerada, época kali (65[c]).

65.2. *El desarrollo del ahiṃsā.* ¿De dónde viene que estas prácticas han llegado a ser odiosas a las gentes? ¿De dónde viene el *ahiṃsā* que se impone ya en Manú, es decir, a lo más tarde, en fecha aproximada al comienzo de la era cristiana? ¿Qué pasó al final del período védico? Un extraordinario desarrollo especulativo tuvo lugar en el momento en que la sociedad pasaba del varna a la casta. De aquí resulta el tipo del renunciante—el personaje que abandona la vida social para consagrarse a su liberación—y la aparición de las dos grandes disciplinas liberadoras, el budismo y el jainismo. Indiquemos sumariamente el desarrollo a la altura de la *ahiṃsā* y del vegetarianismo. La *ahiṃsā* no es desconocida de nuestros contemporáneos, puesto que Gandhi hizo de ella un arma política y tradujo él mismo el término en inglés: "no-violencia". Sería preferible "no-daño", pero Madeleine Biardeau ha traducido más precisamente "ausencia de deseo de matar". Este sentido etimológico exacto es también históricamente esencial, como veremos en lo que sigue (65[d]).

El término *ahiṃsā* y un cierto sufrimiento frente a la práctica de la muerte de un ser vivo aparecen ya en el Veda, donde puede tratarse solamente de la ambivalencia universal del acto de sacrificio (65[e]). Más claros son los pasajes de la Chandogya Upanishad

---

(65[c]) Sacrificio sangriento "odioso a las gentes": Mitakshar sobre Yajn, II, 117 (sacrificio de una vaca estéril, ofrenda de un toro al huésped). Medhatihi sobre Manú, IV, 176 (sacrificio del toro y consumo de carne de buey). Epoca kali: krtyakalpataru (Alsdorf, págs. 43 y sgs.).

(65[d]) Más exactamente, hay en Gandhi confluencia de la no violencia occidental (Tolstoi, etc.) y de la *ahimsa* india (Gandhi nació en un medio muy influido por el jainismo). La raíz *hims-* corresponde al verbo desiderativo derivado de *han-*, "golpear, matar". Cf. M. BIARDEAU: "L'Inde et l'histoire", pág. 53; *Théorie de la connaissance,* pág. 105, n. 1, 106, 149. Sorprende ver el poco lugar que ocupa una idea-fuerza como la *ahimsa* en algunas exposiciones clásicas de la religión hindú. *L'Inde classique,* de RENOU, FILLIOZAT *et al.*, no le consagra más que tres o cuatro pasajes y ni un solo parágrafo (I, 1204, alimentación en el brahmanismo; II, 2247, oficios, y 2450, 2485, votos jainistas).

(65e) Cf. KANE, pág. 779, n. 1864, y pág. 775. Hubert y Mauss han insistido sobre el nombre del sacrificador (*çamitar,* "apaciguador") y sobre el hecho de que la víctima es ahogada fuera del espacio del sacrificio propiamente dicho (*Mélanges,* págs. 46-48). Recientemente, J. C. Heesterman, revisando la imagen clásica del sacrificio védico, piensa poder hacer re-

cuando dicen que "el hombre sabio no hace ningún mal a las criaturas, salvo en caso de ritos sagrados..." La *ahiṃsā* y otras cuatro cualidades constituyen la remuneración del sacrificio interior (65[f]), que tiende a reemplazar al sacrificio védico al nivel del pensamiento de quien está en trance de convertirse en renunciante.

Las indicaciones cronológicas sacadas por Alsdorf de los textos budistas y jainistas son muy interesantes. Buda se niega a avalar la prohibición de comer carne y pescado, pues basta que el animal no haya sido matado por el monje o que lo crea de buena fe. En definitiva, el renunciante tiene su ideal y su moral propias, pero no tiende a imponerla a los hombres-en-el-mundo. De igual modo, entre los jainistas no fueron prohibidos sino bastante tarde la carne y el alcohol, al mismo tiempo que la preocupación de la *ahiṃsā* alcanzaba su extraordinario desarrollo. Existen en el agua seres vivos, por lo cual el agua debe hervirse antes de ser bebida por el monje (65[g]). De una manera general, la *ahiṃsā* desempeña un papel muy reducido en la disciplina monacal de los budistas, pero es muy importante, y en muy estrecha relación con la doctrina entre los jainistas. La relación entre la *ahiṃsā* y la doctrina de la transmigración y la retribución de los actos ha sido muy discutida, pero indudablemente se impone con toda claridad cuando se reconoce la existencia de una ligadura profunda entre renunciamiento y creencia en la transmigración. De cualquier manera, está claro que la *ahiṃsā* es principalmente la conducta del renunciante, en tanto "que un artículo del programa que le ordena todos los comportamientos abstencionistas posibles encaminados a romper todas las ligaduras materiales y alcanzar la liberación" (M. Birdeau) (65[h]).

En resumen, estas ideas son funcionales en el renunciamiento,

---

montar al Veda los rasgos característicos de la época siguiente: "Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift*, VIII, 1964.

(65[f]) Cf. RHYS DAVIDS: *Encycl. of Rel. a Eth.*, s. v., *ahisṃā*. La traducción la da según Kane, 775.

(65[g]) ALSDORF, págs. 6-14 (estos ejemplos y otros). Hay dos maneras de interpretar. Alsdorf, que admite la evolución, parece sacar de ella la idea de que el vegetarianismo se impone aquí desde fuera y no inicialmente. Al contrario, lo veremos imponiéndose desde el comienzo, pero mediatizado por la oposición profunda entre el laico y el monje, el hombre en el mundo y el renunciante. En seguida, el ideal, extendiéndose entre los laicos, debió de hacer el vegetarianismo de los renunciantes más absoluto.

(65[h]) MADELEINE BIARDEAU: "L'Inde et l'histoire", pág. 53. Sobre la transmigración, cf. CROOKE: *Encycl. of Rel. a. Eth.*, s. v. *Hinduism*, 694[a]. Kane objeta (II, 2, 776) que hay un desencaje cronológico entre la creencia en la transmigración y la entrada de la *ahiṃsā* en la literatura del dharma, pero esto es tener en poco el carácter conservador de esta última y con-

pero son contradictorias en Manú. Semejante contraste sugiere la conclusión de que el vegetarianismo se impuso a la sociedad hindú a partir de las sectas de renunciantes, por consiguiente, del jainismo y del budismo. Sin duda, estas dos disciplinas de liberación no son más que los dos testimonios mayores que tenemos de un desarrollo más vasto; la *ahiṃsā* viene de más lejos y se ha extendido más, pero no es menos verdad que ha sido el renunciante quien parece haberla desarrollado hasta sus consecuencias alimenticias prácticas, y puesto como ejemplo de valor más alto que los valores brahmánicos del sacrificio a la sociedad hindú. Pero Alsdorf se aparta de esta conclusión tan fuertemente sugerida por su trabajo. ¿Qué razones da para ello? A su juicio, se trata de un movimiento espiritual general en la India, que únicamente en las "herejías" ha encontrado condiciones particulares favorables (65[i]). Apoya esta idea en el hecho de no ser búdica, hablando con propiedad, la *ahiṃsā* del emperador Ashoka. Pero aunque así fuese —punto que es muy discutido—no basta para demostrar que el brahmanismo haya sido tan "no violento" como el jainismo, cosa que contradicen los textos estudiados. Sin duda es necesario comprobar que el vegetarianismo se integra perfectamente en las ideas acerca de lo puro y lo impuro. Para el hindú vegetariano, comer carne es comer cadáver. Pero no hay que olvidar que el hinduismo popular moderno, de igual manera que el brahmanismo antiguo, come las carnes de los sacrificios. Alsdorf no reflexiona sobre este aspecto. Se imagina, erróneamente, aunque de acuerdo con sus predecesores, que el vegetarianismo (y la *ahiṃsā*) se pueden comprender como rasgos primitivos *("ur-indische")*. Lo que sin duda obedece, en primer lugar, a falta de representación sociológica de una situación—que ha dominado a la India durante más de un milenio—en la que el brahmanismo y las sectas han reaccionado entre sí. Después de todo, ¿cuántas clases de autoridad espiritual había allí? Solo dos: el brahmán y su tradición, el renunciante y sus sectas. ¿Cuántos factores de iniciativa y de invención? Solo el renunciante, frente al cual el brahmán era un factor de integración,

---

firmar indirectamente que la *ahiṃsā* tiene otro origen; cf. Ap. B, renunciamiento y transmigración.

(65[i]) ALSDORF, pág. 49: "...eine gemeinindische Geitsterbewegung, die freiliche bei ihnen besonders günstige Vorbedingungen traf..."; Ashoka, pág. 53. Por su parte, D. D. Kosambi reconoce la aparición histórica del vegetarianismo, pero le da una explicación materialista (tránsito de la ganadería a la agricultura), "Early Stages", *Journal of the Bombay Branch*, 22, 1946.

de agregación, tan eficaz que, en fin de cuentas, ha absorbido poco más o menos a sus rivales. Ha habido rivalidad en el aprecio público entre dos especies de "espiritualidad", lo cual por sí solo puede contribuir a explicar la puja, el endurecimiento de las doctrinas, a medida que, penetrando en el mundo social propiamente dicho, son proseguidas en su beneficio por el brahmán (65[j]). (No olvidemos que el Kshatriya ha seguido siendo tradicionalmente comedor de carne.) En resumen, el brahmán adoptaría el vegetarianismo para no estar por debajo del renunciante en tanto que jefe espiritual.

Nada es, pues, más natural que adoptar la idea de Jacobi, para quien al comienzo la *ahiṃsā* se reducía al renunciante y luego se generalizó bajo la influencia del jainismo y del budismo. De hecho, el Arthashatra la ordena únicamente para el "errante" (*pariurajaka*, I, 3), sobre lo cual Megasthenes nos da un informe bastante inmediato (65[k]).

Volvamos a Alsdorf para aprovechar sus observaciones acerca del origen de la veneración de la vaca. El problema histórico es aquí la transición del estado védico (animal adorado y sacrificado) al hindú (animal venerado, cuya muerte constituye un crimen igual al de la muerte de un brahmán, y cuyos productos poseen una altísima virtud purificadora). Hemos visto introducirse afortunadamente la mixtura de los cinco productos y la intensidad alcanzada en la pureza; el predominio de la *ahiṃsā* se impone evidentemente para explicar el cambio (65[l]), pero ¿es suficiente para aclarar el lugar

(65[j]) Se ha citado por lo demás (n. 25[h]) la rivalidad puritana entre brahmanes nagara y sus vecinos jainistas en Gujerat. N. K. Dutt ha escrito que el vegetarianismo "hubiera podido no triunfar" sin el jainismo y el budismo (*Origin and Growth*, pág. 204).

(65[k]) J. JOLLY, ed. de la Arthashastra, 1923, intr., pág. 25. Megasthènes (cf. Kane, II, 777), para quien la primera casta, la de los filósofos, se divide en brahmanes y "sarmanes" (*çramana*, ascetas), dice que sus miembros se abstienen de alimento animal y de relaciones sexuales, y después de los treinta y siete años comienzan a comer la carne de los animales. Kane propone muy verosímilmente ver aquí en los brahmanes a los estudiantes brahmánicos o *brahmacārin* célibes, para quienes el tránsito subsiguiente a la condición de amo de casa, en una edad ya avanzada, es conforme a lo que se sabe y cuya asimilación a los renunciantes por un extranjero es natural.

(65[l]) Se ha hecho referencia anteriormente al estado védico (§ 65.1, n. 6) y señalado el artículo reciente de W. Norman Brown acerca de la cuestión. Muy anterior: W. CROOK: "The Veneration of the Cow in India", *Folklore*, 1912, págs. 275-306 (al comienzo, referencias comparativas; página 303, la mantequilla como sustitutivo de las víctimas animales). Por lo que respecta al papel de la *ahiṃsā*, cf. ALSDORF, pág. 68; NORMAN BROWN, pág. 660.

particularísimo del animal y su asimilación al brahmán? Aparece aquí una intensificación parecida a la del vegetarianismo, pero es preciso, sin duda, establecer una circunstancia social, a saber: que la oposición de lo puro y lo impuro se aplica en un contexto social en el que se oponen brahmán e intocable; este, encargado de los animales muertos, y aquel, modelo de pureza, asimilado a la vaca (cf. § 25.4).

CAPITULO VII

PODER Y TERRITORIO

71. Introducción

Vamos a hacer ahora—como si hubiéramos terminado con la ideología de la casta y conforme a nuestro método—una relación comprobada de lo que de hecho se encuentra en la sociedad de castas sin pertenecer directamente a la ideología. En realidad, no hemos agotado la constelación consciente que hemos llamado ideología, por cuanto nos falta tratar del gobierno de la casta, pero solo podremos hacerlo después de esclarecer lo que constituye el objeto de este capítulo.

Encerrándonos de momento en la organización social, ¿de qué vamos a ocuparnos? *A priori*, podríamos contestar, partiendo de nuestra propia sociedad, que tendremos que investigar todo lo que la ideología parece dar de lado y que, en primera aproximación, corresponde con bastante exactitud a lo que denominamos la esfera político-económica, por oposición a la esfera religiosa. Pero, en verdad, describiendo los aspectos de la sociedad a los que la ideología nos dirigía, ya hemos encontrado rasgos, elementos o factores extraños a la ideología misma, de los que no tomaba conocimiento en sí mismos, contentándose con envolverlos de algún modo en su lenguaje global.

Desde el principio nos hemos visto obligados a referirnos al hecho de que los sistemas de casta concretos, por oposición al modelo teórico, estaban organizados en un área territorial determinada, contenidos—en cierta manera—en un marco especial. Frecuentemente, encontramos luego este rasgo con motivo de la segmentación y de la jerarquía, y también del sistema jajmani que vimos funcionar dentro de cada pueblo como una unidad. Al tratar del jajmani ciertamente hubimos de insistir mucho acerca de la división del trabajo orientada hacia el conjunto, en lo cual veíamos un hecho fundamental, un hecho, en último análisis, de orden religioso; pero al mismo tiempo comprobamos a la vez que esta interdependencia mezclaba aspectos religiosos y aspectos no reli-

giosos, y que el eje alrededor del cual se organiza—la casta dominante—estaba más bien implícito en sentido estricto y dando de lado la cuestión del mando o de la autoridad, a causa de su componente de poder (razón por la cual trataremos de ello en el capítulo siguiente), limitándonos, pues, en lo concreto a la gradación de los *status*, descubrimos que el poder, devaluado en beneficio del *status* a nivel global, se le igualaba subrepticiamente a los niveles intersticiales. Es verdad que el hecho corresponde a la relación establecida entre sacerdote y rey en la teoría de los varnas, pero precisamente esta permanece implícita en la ideología de las castas tal como se le ha aislado aquí. Desde este punto de vista hemos, pues, reconocido ya la existencia del poder y su situación dentro de un marco de ideas y de valores, contenido en los límites de este marco, pero deformándolo hasta cierto grado (71ª).

Territorio, poder, dominancia rural originada en la posesión del suelo, es lo que se nos impuso ya a nosotros, y es poco más o menos lo que ahora vamos a tratar directamente. Si hasta este momento hemos seguido los pasos de Bouglé, ahora nos beneficiaremos mucho más que en lo anterior de la investigación reciente, a causa de encontrarse en ella, preferentemente estudiadas, las cuestiones en torno a las cuales los especialistas están bastante de acuerdo. En consecuencia, podremos ser breves, poniendo todo nuestro interés en reponer esta esfera parcial en el cuadro de conjunto. El cambio de nivel plantea un problema de vocabulario. Ante todo, tendremos que definir lo que entendemos por "poder". Se trata exclusivamente del poder político, entendiendo definida la esfera política por "el monopolio de la fuerza legítima sobre un territorio determinado". El poder de este modo es la fuerza legítima. La definición puede parecer hoy muy limitada. Pero tiene la ventaja de corresponderse bastante bien con las nociones indias, para las cuales el poder es poco más o menos el *ksatra* védico, principios del varna de los kshatriyas (literalmente, las "gentes del imperio"), es la fuerza legitimada por su subordinación jerárquica al *brahmán* y a los brahmanes. Examinaremos sucesivamente el marco

(71ª) Subrayemos una vez más que hay una alternativa simple en torno a la cual giran todas nuestras dificultades y controversias. O bien se pone el poder en la teoría de la casta, como aquí, o bien se pone la teoría en el poder y las relaciones llamadas político-económicas. Así, F. G. Bailey piensa encontrar la casta en el interior de la esfera política; cf. *Archives eur. de Soc.*, IV-1, 1963, pág. 118: "En otros términos, la casta no es un principio de reclutamiento de grupos político-económicos, la casta no organiza las relaciones *entre* grupos políticos, sino que es un principio de

territorial, los derechos sobre el suelo, el pueblo o aldea con sus principales. Terminaremos con algunas observaciones desde el punto de vista económico.

72. El cuadro territorial de hecho: el "pequeño reino"

La literatura antropológica contemporánea subraya con frecuencia el hecho de aparecer—o mejor, aparecían—los sistemas concretos contenidos en un marco territorial de escala muy modesta. Los antropólogos sociales han encontrado aquí lo que buscaban paralelamente, sin razón, al nivel de la aldea (cf. § 74): un conjunto social de extensión limitada, establecido en un territorio definido y bastándose a sí mismo; una pequeña sociedad que, por sus características, no se alejara demasiado de la tribu, objeto habitual de sus estudios, y que no desmienta las concepciones territoriales que mantienen entre nosotros la existencia de las naciones. Espontáneamente, de modo natural, llegan a tratar de la necesidad que un sistema de castas tiene de limitarse en el espacio y, al mismo tiempo, de sus consecuencias. Una vez comprendida la ideología común sobre la que todos estos sistemas concretos descansan, el hecho de la fragmentación territorial es, sin duda alguna, importante. Se observará que este mismo hecho está en relación muy estrecha con la ideología. En efecto: 1.°, la ideología ignora el territorio como tal; 2.°, una ideología que tomase en consideración el territorio, que lo valorizase, favorecería evidentemente la unificación territorial y, por consiguiente, política; 3.°, la ideología de castas, como alguna vez se ha dicho, supone y mantiene la división política (cf. *Contribuciones,* IV, pág. 8).

La separación territorial cerrada no es un asunto absolutamente nuevo. Jackson, entre otros, en un artículo antiguo citado por Hutton, habla de ella. Sin embargo, su formulación clara corresponde a Eric J. Miller, en un breve artículo de 1954 sobre Malabar (estado de Kerala), al decir que "un sistema de segmentación territorial

---

organización *en el interior* de tales grupos." Es cuestión de punto de vista: al nivel empírico, el territorio engloba efectivamente las castas, como vamos a ver inmediatamente; al nivel conceptual, la representación engloba lo que no está directamente representado, como hemos procurado hacer ver. Resulta que el punto de vista empírico es un contrasentido en lo que respecta a la civilización india; vuelve a poner el *dharma* en la *artha,* véase Ap. C, § 10.

es un correlato necesario de un sistema de castas rígido" (72[a]). Miller encontró en Malabar una pequeña unidad territorial, el *nad* (el nombre es común en el Sur), que comprende cierto número de pueblos *(dēsam)*. Comprobó que "para todas las castas inferiores, la circunscripción *(nad)* era el límite de las relaciones dentro de la casta, mientras que las relaciones fuera de ella estaban en gran parte reducidas a la aldea" (pág. 416). Unicamente las castas superiores tenían una organización que se extendía a todo el nad y más allá del nad, pero sin rebasar las fronteras de los reinos. Solo los brahmanes nambudiri trascendían las fronteras políticas (72[b]). He aquí una relación entre jerarquía y territorio que se aviene bien con la complementariedad entre ellos. Miller añadía que la uniformidad cultural estaba en relación estrecha con las líneas de segmentación territorial, de diferente nivel según las castas.

Aun reducido a la noción simplificada de que cada "pequeño reino" tiene un sistema de castas concretamente más o menos diferente del vecino, el asunto presenta múltiples aspectos (72[c]). Volveremos sobre la autoridad del rey en materia de casta. Se ha insistido sobre el hecho de que las "jerarquías locales" de castas difieren unas de otras. Y, en efecto, cada circunscripción tiene su poblamiento y su historia propias, de donde diferencias que pueden ser muy marcadas no solo en el número, el nombre, la función de las castas (o subcastas) presentes, sino también en el desarrollo de los diferentes criterios jerárquicos. En particular, mucho ha

---

(72[a]) ERIC J. MILLER: "Caste and Territory in Malabar", *Amer. Anthrop.*, 56, 1954, págs. 410-20 (pág. 410); cf. BAILEY: "A Closed System", 1965, pág. 123; JACKSON: "Note on the Hist. of the Caste Syst.", 1907, citado por HUTTON: *Caste*, pág. 104: "...lo que se puede esperar si cada uno de los antiguos reinos tribuales tenía sus propias secciones de sacerdotes, mercaderes, artesanos, etc.". Paralelamente, Enthoven: en el origen de la casta, "una influencia no despreciable debe atribuirse a la función, a la religión y a las fronteras políticas" (*Encycl. of Rel. a Eth.*, VII, 70[a], s. v. *Lingayats*). Cf. Gait: "...antiguamente... los miembros de una casta en cada principado de este género se casaban de ordinario entre ellos y formaban una subcasta distinta" (*Encycl. of Rel. a Eth.*, III, 232[b], s. v. *Caste*).

(72[b]) Cf. SRINIVAS: "El brahmán, en virtud de su posición ritual, parece pertenecer y no pertenecer al mismo tiempo a la aldea." (*India's Villages*, pág. 8; cf. *Caste in Modern India*, pág. 15.)

(72[c]) Hemos visto anteriormente a Marriott plantear la necesidad de una estratificación territorial entre sistemas diferentes como condición de una gradación elaborada de *status* (n. 37[b]); hemos visto también a Mayer estudiar la combinación de la ideología y del factor territorial o espacial (§ 36, *in fine*). B. S. COHN ha insistido también sobre el "pequeño reino" ("Law and Change", etc.).

debido de depender del poblamiento brahmánico, de la variedad o variedades de brahmanes presentes—y más antiguamente, de la popularidad mayor o menor alcanzada por el jainismo y el budismo (72[d])—. Hay que pensar igualmente que, en el "pequeño reino", el rey o jefe ha podido gozar, frente a los brahmanes, de un poder, una clientela y una influencia considerables. Recuérdese la comensalidad de las castas aliadas por el poder en un pueblo de Malwa (§ 96). Esto puede contribuir a explicar cómo los rasgos del modo de vida real (régimen cárnico, poliginia), aunque devaluados en relación al modelo brahmánico, han podido resistir y ofrecerse en ejemplos tanto tiempo a una parte de las castas (72e). Por el contrario, la desaparición del rey en vastas regiones bajo la dominación musulmana ha debido, como han supuesto diversos autores, exagerar la influencia del brahmán, falta entonces de todo contrapeso (*Contribuciones,* VII, pág. 55).

Hemos indicado anteriormente que, en tanto las castas profesionales son muy frecuentemente designadas por el nombre del oficio, sus subcastas lo más corriente es que tengan nombres de territorios o de localidad. Según la señora Karvé, las subcastas vinculadas cada una a un territorio determinado serían de origen diferente, y la casta no sería más que un "paquete" resultante de su yuxtaposición puramente externa, como ocurre con los alfareros de Maharashtra (cf. § 26). Todavía son alfareros.

Siguiendo a Miller, la dominación británica ha hecho desaparecer los compartimientos territoriales tradicionales o, como dice

---

(72[d]) STEVENSON, *op. cit.*, pág. 49, § 2; en "Difference in East Africa", 1957, pág. 290. D. Pocock indica que una de las condiciones para el establecimiento de una jerarquía local es la presencia de una casta local de brahmanes que sirve de modelo de conducta virtual (cf. *Contributions,* I, 32). Para las diferencias regionales (anteriormente, § 35), véase la obra de HUTTON y O'MALLEY *I. C. C.*, pág. 166.

(72e) Léase, p. ej., al abate Dubois: "Castas que en un distrito son muy despreciadas, en otros están muy consideradas, según que vivan allí con más decencia o que gocen de empleos más importantes. Así, la casta a la que pertenece un príncipe del país, por baja que sea reputada en otro, es colocada en el rango de las primeras tribus en el área de este principado, y todas las personas que la componen participan del brillo que le da quien la gobierna." (*Mœurs,* I, pág. 13.)

Se ha destacado desde hace mucho tiempo que un gran número de castas tienen como nombres de subdivisiones nombres de clanes rajput (Blunt, págs. 38 y sgs.). Blunt indica que en algunos casos esto puede ser asunto de filiación, pero que se trata, sobre todo, de castas "funcionales" o de servidores inferiores, que llevan sin duda el nombre del clan rajput al que sus antepasados estaban unidos en calidad de artesanos o de dependientes.

Srinivas, "liberado el djinn de la botella", permitiendo, entre otras cosas, que castas bastante extensas se hayan unido sobre una base territorial mucho más vasta en asociaciones como las muchas que hoy existen (§ 113) (72[f]). Está fuera de duda que numerosas castas o subcastas han aprovechado las circunstancias nuevas para extenderse más allá de sus antiguas circunscripciones. Así ocurre en Uttar Pradesh con las castas de brahmanes, coexistiendo a menudo muchas en un distrito dado; pero si nos ocupamos con el aspecto cuantitativo del poblamiento, descubrimos en cada caso que un pequeño número de distritos, en el centro del área de distribución actual, encierra la gran mayoría del grupo, y que las áreas así definidas no se alteran. Todo ocurre como si cada uno de los grupos, al modo de una mancha de aceite extendiéndose, se mezclase con el vecino. Aunque no se trate necesariamente y en cualquier caso de una unidad política en sentido estricto, el hecho confirma la hipótesis de una complicación reciente del poblamiento en relación con un período anterior de estancamiento regional.

Sin embargo, es preciso no olvidar que no debe tomarse al pie de la letra la teoría que se sigue del descubrimiento de Miller. La incomunicación del pequeño reino debía de ser máxima en los períodos de inestabilidad y de atomización política—salvo cierta movilidad de los guerreros—, pero la India ha conocido también, alternando con estos, períodos de unificación política en grandes Estados y de movilidad espacial, al menos para ciertas castas pertenecientes al personal del gobierno o de los mercaderes. El caso de Kerala es excepcional, y ya el país tamul vecino, de menos tránsito, sin embargo, que la llanura del Ganges, muestra, por su historia política y su poblamiento actual, que el aislamiento de las pequeñas unidades se alteraba con frecuencia. Es necesario pensar, ante todo, una *tendencia* de la región a replegarse sobre sí, suficiente para diferenciar su sistema de los vecinos, pero no para ponerla al abrigo de las influencias y trastornos (hay que pensar también en las hambres y en el repoblamiento). Habría necesidad de escribir sobre esto una historia, de la que solo podemos esperar ver algunos fragmentos (72[g]).

(72[f]) M. N. Srinivas: *Caste in Modern India,* pág. 16. Para Kerala misma, M. S. A. Rao ha señalado el papel que en la unificación territorial de las castas ha representado la reforma religiosa entre los irava (*Soc. Bull.*, IV-2, 1955, pág. 125).

(72[g]) Véase, además de Miller y Srinivas ("The Dominant Caste") para el Sur (y la literatura histórica), el breve estudio de B. S. Cohn "Political Systems in 18th Century India, the Banaras Region", 1962. Cohn

73. Los derechos, reales y otros, sobre el suelo

La cuestión de la apropiación del suelo, en el sentido más general del término, se presenta, naturalmente, en la consideración del poder y del territorio. La tierra es la posesión más importante, asociada al poder sobre los hombres. Al menos, así ha sido hasta una época reciente, como por lo demás, en general, en las sociedades tradicionales complejas (73[a]).

Ocurre que la cuestión de los derechos sobre el suelo, aunque ha sido muy discutida en los siglos XIX y XX, apenas ha sido relacionada con el sistema de castas. Como ya hemos tratado en otro lugar algunos aspectos de la cuestión y volveremos a encontrarla en la sección siguiente, seremos muy breves (73[b]). Se han discutido muchas cuestiones que no son independientes entre sí, tales como ¿el rey era en la India hindú propietario del suelo?, ¿era en época antigua un dios, o un servidor?, ¿había propiedad colectiva, especie de comunismo, en las "comunidades campesinas"? La concepción del rey como funcionario asalariado del orden público es una racionalización resultante de la secularización de la función real y de la esfera política, que hizo fortuna en la literatura antigua. En cuanto a las "comunidades", en la medida en que existieran, representaban una indivisión en el interior de la casta, o de la familia, dominante (§ 74.1). La investigación de una "propiedad" del suelo es un falso problema, puesto que todo muestra la complementariedad entre derechos diferentes recayendo sobre el mismo objeto, como p. ej., los de la "comunidad" y los del rey. Es de notar, por lo demás, que la mayor parte de los administradores ingleses han

---

ha notado (pág. 315) que en la cadena de subordinación de los dominantes locales al rey de Benarés y de él al nahab de Oudh, diferentes funciones gubernamentales estaban unidas a diferentes niveles de poder. Hay aquí, como en la casta, un aspecto estructural, ya encontrado por Miller, y que debe poner en guardia contra una noción demasiado rígida del "pequeño reino" y de su aislamiento. Véase también A. M. Shah: "Political System in 18th Century Gujarat".

(73[a]) La emancipación verdadera de la riqueza mobiliaria es totalmente moderna, cf. § 75.

(73[b]) *La civilisation indienne et Nous*, págs. 22-24; *Contributions*, VIII, págs. 94-97. Como la función real no puede apenas observarse en nuestros días, la literatura antropológica es pobre a este respecto, y de ahí que se examinen separadamente los aspectos principales de esta función. Un cuadro de conjunto pediría un enfoque sociológico de una amplia literatura histórica moderna, de lo que solo se encontrará aquí el primer capítulo con

abordado esta cuestión con concepciones occidentales generales, más o menos filosóficas, y no con las concepciones especiales del derecho inglés, que hubiesen estado más cerca de la realidad india.

De igual modo que la distribución del grano en la era nos muestra una serie de derechos de origen muy diferente ejerciéndose realmente sobre la cosecha, también la cadena a veces larga de los "intermediarios" entre el rey y el cultivador muestra una superposición de derechos interdependientes, y además poco firmes en lo particular. Solamente donde el rey enajenaba su propio derecho y cuidaba de que todos los derechos se reuniesen en una sola mano, como ocurre con ciertas donaciones piadosas, se encontraba establecido algo parecido a una propiedad. Sin embargo, incluso en este caso, sin duda no era posible la enajenación en principio.

En suma, lejos de ser una tierra determinada puesta en relación exclusiva con una persona determinada, real o moral, cada tierra comportaba derechos diferentes correspondientes a funciones diferentes y que se expresaban en el derecho a una parte del producto o a un censo por parte del explotador. La parte del rey en particular, lejos de representar una especie de salario por el mantenimiento del orden, expresaba un derecho global sobre todas las tierras, pero limitado para cada una a esta percepción. La interdependencia de las castas se expresaba aquí por la existencia de derechos complementarios unos de otros, donde el del rey y el del explotador no eran más que los principales anillos de una cadena, a veces compleja.

En definitiva, el sistema de castas es muy opuesto a lo que nosotros llamamos propiedad territorial. Lo que ocurre en esta esfera casi podría haberse deducido *a priori* de los caracteres generales del sistema. Dado un objeto, el suelo, que en las sociedades tradicionales complejas, en general, es de la mayor importancia y se liga al poder político, se puede prever que el sistema de castas no lo pondrá en relación exclusiva con un individuo o una función, pero sí con el conjunto de las funciones que el sistema com-

---

una pequeña bibliografía (Ap. C: "La concepción de la realeza en la India antigua"). Las inscripciones constituyen la fuente casi única para el estudio de los derechos sobre el suelo hasta una época reciente, y su estudio completo y sistemático está por hacer. Se habla a menudo actualmente de "feudalidad" a propósito de la superposición de los derechos, de la cadena de dependencia que se le ha señalado. Si se tiene con Max Weber el contrato de homenaje por un elemento esencial del régimen feudal, su ausencia total aquí impone evitar el empleo de esta palabra; se hablará de beneficios y no de feudos, de relaciones de subordinación y no de vasallaje.

porta. Si algo como derechos consuetudinarios están definidos prácticamente, serán derechos fragmentarios, complementarios unos de otros; habrá sin duda un derecho eminente, pero será un derecho sometido a los valores y, por consecuencia, sometido a su función. Además, el sistema estará exento de toda relación con la fuerza, salvo cuando se le someta; por este lado, pues, está desarmado, lo cual es su talón de Aquiles. No solo el favor real, sino la intrusión violenta pueden en cada momento cambiar los titulares, introducir derechos nuevos, modificar lo que parecía derechos estables (sin tocar, por tanto, al principio de interdependencia). La historia india ha debido ver con frecuencia a los dominantes reducidos al estado de parcelarios, los parcelarios al de dependientes (73°). He aquí cómo el sistema de castas, a causa de la fragmentación de los "derechos" y de su inseguridad, reduce la importancia que estamos dispuestos a otorgar a la apropiación del suelo. Se trata de una especie de colectivismo, pero más sutil de lo que nuestros antecesores lo imaginaban.

74. La aldea

La noción de dominio de casta dominante, representa la adquisición más sólida y útil de los estudios de antropología social en la India. Para apreciarla plenamente, es necesario recordar brevemente la historia de las ideas sobre el poblado indio.

74.1. *La "comunidad aldeana"*. Durante mucho tiempo se ha hablado de la comunidad aldeana *(village community)* y la expresión ha presentado sentidos algo diferentes desde comienzos del siglo XIX. La primera etapa es la de las descripciones hoy célebres debidas a administradores ingleses del primer tercio del siglo (Wilkes, Fifh Report, Elphinstone, Metcalfe, etc.). Describen el pueblo o aldea como una "pequeña república" que se basta a sí misma, con sus funcionarios propios, y que sobrevive a la ruina de los imperios (74ª). Lo que se acentúa sobre todo es la autonomía polí-

(73°) Este punto ha sido admirablemente aclarado en la obra clásica de Baden-Powell, un poco abandonada hoy, *Land Systems of British India.*

(74ª) Se encontrará una serie de estas descripciones en R. C. Dutt: *Economic History of India,* vol. I, págs. 118, 141, 346, 386. Para una discusión más detallada, véase *La civilisation indienne et nous,* págs. 36 y sgs.; D. Thorner: "Marx on India..." y "The Village Community", *Contribu-*

tica; la India tiende a aparecer como un anillado, cuyos anillos serían los pueblos. Hay en estas descripciones particularidades regionales (pueblos *Jāt* de la región de Delhi descritos por Metcalfe), hay rasgos generales reales *(jajmānī)*, hay también cierta idealización. Estamos en la época romántica y los grandes administradores de este período, un poco paternalistas diríamos hoy, querían defender las instituciones indígenas contra las pretensiones reformadoras de los burócratas y del utilitarismo. La idealización se ve en el hecho de ser minimizado el vínculo del pueblo con el poder central (descuento del rey y de sus representantes sobre las cosechas, naturaleza de la circunscripción campesina oficial allí donde existe) y, más aún, en que el aspecto desigualitario se silencia, quizá porque pareciera todavía normal en esta época. Siempre ocurre que la "comunidad" ha continuado su marcha bajo el manto de la igualdad.

En la época victoriana, la "comunidad" toma otro sentido, en relación con el comunismo supuesto de los primitivos o de la prehistoria indoeuropea. Marx desplaza el acento de la autonomía política a la autarquía económica. Si finalmente atribuye al rey la propiedad del suelo, de suerte que no queda a las comunidades más que la posesión en común, considera las comunidades como "conjunto de producción" donde reina, por consiguiente, una división del trabajo *sui generis*. Maine prosigue la busca de vestigios del primitivo comunismo indoeuropeo de la tierra. Es de notar que estos dos autores, bebiendo en la misma fuente, no han sabido reconocer lo más importante que ella ofrecía. En efecto, Marx cita a Campbell y Maine toma de él lo esencial de sus datos antes de partir para la India. Ahora bien: Campbell dice claramente que la indivisión es el hecho de los dominantes y se acompaña de la

---

tions, IX. Los antropólogos contemporáneos han repetido, a veces sin discernimiento, las antiguas descripciones. Así, la de Metcalfe inicia un trabajo sobre la Orisa de Bailey. Ahora bien: este autor niega, por otra parte, la unidad sociológica de la India (*Contributions*, III, págs. 88 y sgs.), y si se hubiera referido a la relación de Metcalfe, habría visto que se trataba exclusivamente de la región de Delhi, como Percival Spear tuvo cuidado de destacar, aunque insistiendo sobre la heterogeneidad social de estas aldeas (*Twilight*, págs. 117 y sgs.). Vale la pena notar lo que precede y sigue inmediatamente a la famosa descripción de Metcalfe, de la cual se habla raramente. La "minuta" es de 1830. Se trata (como en el *Fifth Report*) de oponerse a la aplicación eventual del sistema individual de imposición territorial, llamada *ryotwari settlement*. Metcalfe declara que tiene una alta opinión de este sistema, pero no aconseja su aplicación universal en el Norte. "The reason is that I admire the structure of the village communities, and am apprehensive that direct engagement for Revenue [el impuesto

sujeción de los otros habitantes (74[b]). Marx lo ha olvidado y es necesario decir que Maine lo ha negado, puesto que de su estancia en el país no ha sacado nada capaz de mejorar sus concepciones relativas al asunto. Aquí, como en otras partes, una fatalidad ha perseguido a la erudición europea. Allí donde existía, la indivisión se relacionaba con dos hechos: el parentesco o más bien la organización de las familias en el grupo dominante, de una parte, y de otra, la unidad estructural de este grupo frente a otros, que hubieran podido disputarle su posición o aminorarla poco a poco.

En fin, en un tercer período, los indios nacionalistas, apoyándose en las descripciones y los escrúpulos de los ingleses del primer período, se construyeron una imagen idílica de la comunidad campesina, institución secular y democrática—tenía su asamblea, el famoso pancayat aldeano—que únicamente la dominación inglesa había arruinado sin remedio.

Volveremos sobre la cuestión del pancayat en el capítulo siguiente. ¿Qué enseñanzas se desprenden de estos avatares de la "comunidad"? En primer lugar, es preciso volver a colocar los elementos verdaderos en el marco del dominio y hacer un lugar a la fuerza y a la conquista que hicieron inestables las posiciones. Inmediatamente después, la situación en el pueblo no es independiente de las circunstancias políticas regionales: el "despotismo" se refleja a menudo en algún grado en la circunscripción aldeana, que no es solamente la representación de los intereses locales frente al poder, sino también lo inverso. En fin, aunque reconociendo que la "comunidad aldeana" ha nacido de un punto de vista occidental inaplicable en la India en total, porque jerarquía y potencia de dominio son omnipresentes, y la relación con el suelo menos fundamental de lo que se suponía, preciso es reconocer con-

---

territorial] with each separate landholder or cultivator in a village might tend to destroy its constitution." ¿Por qué razón?: "The community is, I suspect, easily subverted... by any internal disturbance; litigation, above all things, I should think would tend to destroy it." (*Report from Select Committee*, 1832, Evidence III, Revenue, Ap. 84, págs. 328 y sgs.).

(74[b]) GEORGE CAMPBELL: *Modern India*, 1851, pág. 85: "Where the democratic element prevailed... the proprietary members [of the community] were all equal, and considered themselves masters of the village, of all the lands attached to id, and of the other inhabitants..." Sobre la negativa de Maine de leer a Campbell hasta el final, véase *Contributions*, IX. Actitud muy semejante de Durkheim, quien, en una comunicación, pretende rectificar lo que en realidad es la aportación sólida de Baden-Powell: hasta tal punto estos espíritus no comprendían que la "comunidad" fuese histórica y estructural y no primitiva (*Année sociologique*, págs. 359-66).

siderables desarrollos regionales de la solidaridad comunal (como en los *jat),* la exogamia aldeana (en el Norte), los consejos aldeanos comprobados, p. ej., en el país tamul en la época Cola (74[c]).

74.2. *La casta dominante.* Al comienzo de los estudios intensivos de antropología social, ciertos autores se han mostrado un tanto atraídos por la "comunidad aldeana"; se consideraba que la aldea era, si no independiente del medio, por lo menos aislable, acentuándose, ante todo, los caracteres generales sobre los caracteres específicos, sobre la base territorial más que sobre la ideología de casta (74[d]). Sin forzar apenas las cosas, se puede decir que la introducción de la noción de "casta dominante" ha tenido el mérito principal de poner de nuevo la casta en primer plano, dando un contenido más exacto a la idea vaga de "solidaridad" aldeana; en suma, de sacar la aldea india de los limbos sociológicos en que aún dormitaba. El segundo mérito es el de haber aislado, al nivel de la aldea, el aspecto no ideológico que nos ocupa aquí. No podemos observar el reino si no tenemos en el pueblo el principio en miniatura de la función. La palabra "dominio" está bien elegida, por su oposición a *status*—al menos en esta acepción, como la usamos aquí—. Analicemos esto más de cerca. El término, tomado de la antropología de Africa ("familia dominante" en un grupo territorial) lo ha introducido Srinivas. En un artículo sobre un pueblo de Mysora, aparecido en 1955, definía la casta del modo siguiente:

(74[c]) Resumen histórico mesurado y sagaz: SHELVANKAR: *The Problem of India,* 1940. Para la época Cola, cf. 83[f]. Añadamos el caso en que la aldea se manifestaba como una unidad a tal punto de vista limitado, como a propósito de las reglas de comensalidad (NIAYER: *Caste and Kinship,* anteriormente, § 36, y "Local Election", págs. 193-94).

(74[d]) Cf. "Village Studies", en *Contributions,* I (bibl.) y la discusión sobre el lugar del factor territorial, *ibíd.,* III, 92 y sgs., IV, 88. Véanse también, entre otros: S. C. DUBE: *Indian Village,* 1955; K. S. MATHUR: "Village Studies in India"; I. SINGH: "A Sikh Village"; KARVE & DAMLE: *Group Relations in Village Community,* 1963. La predilección por la aldea de parte de los antropólogos se explica, en parte, por la investigación de un grupo suficientemente completo y suficientemente pequeño, que sea más o menos el equivalente de la "tribu" para el estudio intensivo de una sociedad compleja. Pronto se reconoció que si la aldea era aislada desde el punto de vista de ciertos estudios, no constituía en sí misma una sociedad en el sentido exacto del término. *Dixit* Srinivas: "La república aldeana bastándose completamente a sí misma es un mito" (*India's Villages,* pág. 11), lo que no quiere decir que la aldea no fuese en el pasado independiente del exterior en gran medida para su subsistencia y sus servicios esenciales. Cf. OPLER: "The Extensions of and Indian Village."

> Una casta puede llamarse "dominante" cuando numéricamente sobrepasa a las otras, al mismo tiempo que ejerce un poder económico y político preponderante. Un grupo de casta numeroso y potente es más fácilmente dominante cuando su posición en la jerarquía local no es demasiado baja (74e).

La definición es bastante vaga y necesita discutirse y aclararse. Es una realidad que en la aldea india una (o más de una) casta disponía hasta no hace mucho del derecho sobre las tierras o sobre la mayor parte de las tierras. "Derecho superior" ha de entenderse en relación con los otros habitantes del pueblo, el derecho del rey, por sí mismo superior al precedente, sin ejercitarse al nivel de la aldea. Con frecuencia se ha señalado, p. ej., la distinción entre ocupantes de pleno derecho, poseedores en suma del terreno (originales o por conquista o atribución) y ocupantes inferiores o "extraños", tolerados por los primeros (*Contribuciones,* IX, n. 17, 20). Ya hemos indicado anteriormente que la indivisión que, para Maine, p. ej., daba su mayor fuerza a la "comunidad aldeana" era en verdad la indivisión de los ocupantes de derecho superior, la indivisión interna de la casta o familia dominante. Como Campbell había subrayado *(ibíd.),* la "comunidad aldeana" es dependiente de este grupo.

El criterio numérico introducido por Srinivas sorprende un tanto. ¿Es necesario para la casta que domina en lo que respecta a la tierra ser también la más numerosa para "dominar" en general? Observemos, ante todo, una circunstancia real. Casi siempre, cuando se dispone de datos suficientes, se ve que las castas más numerosas en un pueblo son, de una parte, la casta dominante de la otra casta, casi siempre intocable, que suministra la mayor parte de la mano de obra, algo así como si las castas en relación más inmediata, de derecho y de hecho, con la tierra, tuviesen las mayores probabilidades de crecimiento numérico. Sin embargo, esto no sería suficiente para introducir el número como uno de los criterios del dominio. Srinivas lo justifica en un artículo dedicado a la casta dominante en el mismo pueblo (74[f]), donde explica que el *status*

(74[e]) Se encuentra en BAINES: *Ethnography,* 1912, § 33, pág. 42, la categoría "Landholders, Military and Dominat". La cita de Srinivas está sacada de "The Social System of a Mysore Village", pág. 18.

(74[f]) Se da de lado aquí la cuestión del rango, sobre la cual hemos hablado en otra parte. El predominio, abierto a la fuerza directa o indirecta, comporta una respetabilidad derivada, que es la del kshatriya.

M. N. SRINIVAS: "The Dominant Caste in Rampura", págs. 4-5. El criterio del número ha sido impugnado, principalmente, por A. C. MAYER: "The Dominant Caste", pág. 425.

real de una sola y misma casta en diferentes pueblos puede depender del número de hombres que es capaz de poner en línea de combate, y que los brahmanes mismos estiman necesarios para su seguridad. Esta emergencia de la fuerza bruta solo sorprende a medias. Pero no se demuestra así que también es necesario que sea numerosa, porque a ella se vincula una clientela. El número tiene también una incidencia moderna en las elecciones, pero en este caso el número puede suministrarlo una clientela mejor que los miembros de la casta dominante, en la que la existencia de rivalidades o "facciones" es cosa probable a partir de un número suficientemente grande. En el mismo artículo, el autor introduce un nuevo criterio de dominio con el grado de instrucción, lo que implica condiciones modernas, pudiéndose hablar en consecuencia de relaciones y hasta de empresas exteriores, particularmente en la ciudad.

Hay un punto en que tenemos que abandonar a este autor, no solo porque cae en contradicción, sino porque tira por la borda lo que daba valor a este concepto, lo cual ocurre cuando habla de "dominio ritual" a propósito de los brahmanes, que no son ni numerosos ni ricos en tierra (*ibíd.*, pág. 2). Naturalmente, se piensa en los usos simétricos de la palabra *status* por los autores que, no contentos con hablar del *status* que denominan ritual, añaden el "*status* secular" para designar realmente el "dominio, el poder, etcétera (cf. § 34 y n. 34). A este respecto, no habría más diferencia en lo esencial entre *status* y "dominio", y designarían dos aspectos diferentes de una misma cosa. Sería preferible mantener entre los dos una distinción fundamental, inscrita—como hemos visto—en la teoría de los varnas, cuando no de las castas (74[g]).

Mayer ha ampliado el concepto de dominio considerando además del pueblo otros dos niveles, tales como el de la pequeña región y el pequeño reino, en donde los dominantes no son siempre los mismos, aunque, por lo menos en su ejemplo, existan ciertos vínculos entre ellos. De su análisis, como de los de Cohn (74[h]), se

(74[g]) La extensión del término "predominio" en el nivel religioso parece menos defendible que el de *status* en el nivel no religioso. Sin duda, pensamos aquí que es absolutamente preciso distinguir con toda claridad en el vocabulario incluido entre dos niveles. Pero hemos indicado que en determinadas condiciones el poder se iguala subrepticiamente al *status*. Se podría hablar en este caso de *status* directo o derivado (allí donde nuestros autores dicen "status secular") y decir, por ejemplo (nota precedente), que el predominio comporta cierta superioridad de *status* derivado.

(74[h]) MAYER: *op. cit.;* B. S. COHN: "Law and Change".

desprende una proposición bastante evidente, a saber: que hay homología entre la función de dominio al nivel de la aldea y la real a nivel de un territorio más vasto; por consiguiente, la casta dominante reproduce la función real al nivel de la aldea. Enumeremos sus características principales: 1.ª, derecho relativamente eminente sobre la tierra; 2.ª, en consecuencia, poder de conceder tierras y de emplear miembros de otras castas, bien en las funciones agrícolas, bien en las de especialistas; constituir una clientela numerosa y hasta una fuerza armada; 3.ª, poder judicial, pues los notables de la casta dominante están encargados con frecuencia de arbitrar en las diferencias con otras castas o entre castas distintas, pudiendo sancionar los delitos poco importantes (§ 82); 4.ª, de una manera general, monopolio del mando, por lo cual, si el jefe del pueblo nombrado por el Estado no pertenece a los notables dominantes, no puede ser más que instrumento de estos, a menos que sus cualidades personales sean excepcionales; 5.ª, la homología va tan lejos que la casta dominante es, a menudo, una casta real, una casta ligada a castas reales (Mayer) o una casta de características semejantes (régimen cárnico, poliginia, etc.) (74[i]). La relación entre brahmán y casta dominante es la misma que entre brahmán y rey. Y entiéndase que los brahmanes pueden ser dominantes como pueden ser reyes, perdiendo entonces en relación a otros brahmanes que les sirven de sacerdotes su característica de casta (cf. Wiser, § 42.2).

74.3. *Facciones.* Es obligado decir algo acerca de un fenómeno que acompaña al dominio y es, como este, un asunto de hecho y no de principio, en modo alguno. La aldea india está generalmente dividida en lo que en inglés se ha denominado *factions.* Nosotros utilizaremos en francés la misma palabra, bien entendido que estas "facciones" no tienen nada de "facciosas" en el sentido de la Revolución francesa. Sabida es la importancia de las querellas, las rivalidades y el embrollo jurídico de los pueblos indios. Ya hemos hecho mención de una duda de Metcalfe fundada en esta realidad (n. 74[a]). Debemos a Oscar Lewis y a sus colaboradores, en un estudio hecho cerca de Delhi, el nombre quizá, y sin quizá el primer estudio sistemático, del fenómeno. El pueblo aparece dividido en grupos rivales más o menos permanentes, los más pode-

(74[i]) Sobre todos estos puntos, véanse las contribuciones reunidas en R. L. PARK e I. TINKER, ed.: *Leadership and Political Institution,* 1959, principalmente JOHN T. HITCHCOCK: "Leadership... Two Case Studies".

rosos de los cuales comprenden al menos una fracción de la casta dominante, al mismo tiempo que una clientela reclutada entre las castas dependientes. El punto importante, evidentemente, es la escisión de la casta o familia dominante en dos o varios fragmentos que no siguen necesariamente siempre las líneas divisorias del parentesco. Estas facciones aprovechan todos los motivos de fricciones y de litigios para enfrentarse, pudiéndose incluso pensar que los envenenan considerablemente, cuando no los suscitan. Lewis ha dado un esquema muy exacto de las dependencias y relaciones de estas facciones que ofrecen relaciones de hostilidad y relaciones de simpatía y de neutralidad. Se puede preguntar si Lewis no ha reificado y solidificado un tanto relaciones que en la realidad serán más fluctuantes y con frecuencia más ambiguas (74[j]). Y también, quizá sobre todo, si su ejemplo, en el que existen líneas de exfoliación objetivas (las facciones fuman separadamente), no constituye un caso límite, el paisanaje *jat* que representa en muchos aspectos un tipo aberrante en relación con la India en general. Sin embargo, es cierto que Lewis ha puesto el dedo sobre un hecho importante, aunque las cosas sean generalmente, como nos sentimos inclinados a creer, más fluidas y menos estables. El hecho viene confirmado por otros trabajos que utilizan el mismo concepto, en particular el de Dhillon, quien—habiendo participado en la investigación precedente—estudió de modo semejante un pueblo de Deccan, y puso en claro diferencias interesantes (papel de la familia por afinidad en el Sur) (74[k]). El hecho global es la escisión en el interior del pueblo y de la casta dominante misma en unidades que no se derivan de ningún principio tradicional, en donde la adhesión de cada uno se somete ante todo o en una gran parte a sus intereses; en suma, una importante adición *empírica* a los agrupamientos y divisiones que

(74[j]) OSCAR LEWIS: *Village Life in Northern India,* c. 1958, cap. IV (precedentemente, LEWIS & DHILLON: *Group Dynamic,* Delhi, 1954). Estos asuntos y estas actitudes son general y necesariamente bastante secretos; las declaraciones que se podrían conseguir correrían muy a menudo el riesgo de ser arrancadas por la fuerza y los datos frecuentemente contradictorios, y uno puede preguntarse si el numeroso equipo de Lewis, trabajando sin mucha discreción durante un período bastante breve, ha podido verdaderamente obtener una imagen, aunque no sea muy exacta, de estos hechos difícilmente comprensibles.

(74[k]) H. S. DHILLON (*et al.*): *Leadership and Groups in a South Indian Village,* 1955; véase también FIRTH *et al.*: "Factions in India and Overseas Indian Societies", *Brit. Journ. of Sociology,* 8, 1957; BEAL & SIEGEL: "Persuasive Factionalism" [Namhalli, Mysore], 1960; MCCORMACK: "Factionalism"; INAYAT ULLAH: "Caste, Patri and Factions"; PARK & TINKER: *Leadership.*

resultan de la casta, del parentesco familiar y de la asociación local. Se plantean todas las especies de cuestiones. En particular, ¿se trata de un fenómeno ligado, de una manera todavía no muy clara, a la organización tradicional, o como sin duda la mayor parte se inclina a pensarlo, de un hecho moderno ligado a los cambios recientes introducidos por la inserción de la aldea en un conjunto económico y político que actúa poderosamente sobre él? Es claro que los cambios contemporáneos multiplican los motivos de fricción, pero esto no significa que el fenómeno en sí sea reciente. Contentémonos con una indicación, a modo de transición con el capítulo siguiente. Desde el punto de vista formal, el hecho parece ligado a un carácter de la autoridad; como vamos a verlo, en este sistema un hombre solo puede tener una autoridad indiscutible en relación con gentes de casta dominada o inferior. Dentro de un grupo de *status* dado, la autoridad es con más frecuencia plural que singular. Es un hecho muy conocido que, fuera de las funciones oficiales, se encuentra raramente un jefe o *leader* único, mientras que la autoridad y la influencia se reparten a menudo entre dos o varios "ancianos".

75. El problema económico

¿Podemos ir más lejos, y tras las implicaciones políticas del sistema de castas, estudiar sus implicaciones económicas? Quisiera plantear aquí la cuestión de la aplicabilidad a la India tradicional de la categoría de economía y la cuestión, ligada a esta, del lugar de la riqueza mobiliaria, de la moneda y del comercio, en la sociedad india. Plantear la cuestión no es resolverla, pero es despertar dudas y señalar al mismo tiempo determinados objetos de estudio.

Es preciso, ante todo, recordar el hecho elemental, aunque demasiado olvidado, de que, entre nosotros mismos, la economía no se considera hasta finales del siglo XVIII como una categoría distinta, independiente de la política (75[a]). En lo que concierne a la

(75[a]) La transición de los fisiócratas a Adam Smith y de Adam Smith a Townsend y a Malthus es a este respecto característica. Cf. Karl Polanyi: *The Great Transformation*, 1944: "Un mercado con regulación automática exige nada menos que la separación institucional de la sociedad en una esfera económica y política... Es verdad que ninguna sociedad puede existir sin alguna especie de sistema que asegure el orden en la producción y la distribución de los bienes. Pero esto no significa la exis-

India, otro hecho, cuyos aspectos son conocidos y estudiados, pero que a menudo escapa en sí mismo, en su amplitud y su carácter fundamental, es que la dominación inglesa emancipó la riqueza mobiliaria, sustituyendo un régimen político de tipo tradicional por un régimen de tipo moderno, que afirma la seguridad de los bienes como una de sus tareas fundamentales, un régimen que, en relación con el antiguo, abdica en favor de la riqueza parte de su poder. La transformación de la tierra en mercancía es solo un aspecto de este cambio. Sin duda, existe en la India contemporánea una esfera distinta de actividad que, con toda propiedad, puede llamarse económica, pero es el gobierno inglés quien la ha hecho posible (75[b]). Sin embargo, son muchos los autores que sin vacilar hablan de economía en la India tradicional, sin decir nunca cómo la definirían. Ya hubimos de chocar con la dificultad al tratar del sistema jajmani, dificultad que no solo se encuentra en él. Algunos autores parece que se dan cuenta de ello, desde el momento en que no separan lo político de lo económico, por lo cual ocurre que la esfera "político-económica" la definen por el "poder" en su sentido más vago. Ahora bien: la noción del "poder" es tan confusa que la ciencia política apenas la justifica, a pesar del papel central que en ella desempeña. Sin embargo, esta manera de proceder ofrece una ventaja, y es que podemos hacer que algo en la tradición india corresponda al campo político-económico, a saber: la esfera de la

tencia de instituciones económicas separadas; normalmente, el orden económico es simplemente una función del orden social en el que está contenido. Ni en la tribu, ni en la feudalidad, ni en el mercantilismo, había... un sistema económico separado en la sociedad. La sociedad del siglo XIX, en la cual la actividad económica estaba aislada e imputada a un motivo específicamente económico, constituía en verdad una innovación singular" (pág. 71).

(75[b]) Un pequeño número de referencias escogidas pueden dar una idea de la sumisión del comerciante y de la inseguridad de la riqueza cuando se estableció el poder británico. François Bernier es muy explícito acerca de las condiciones en Delhi en el siglo XVII; el rico oculta su riqueza, el artesano (orfebre) es azotado por orden de los nobles (*Voyages*, 1830, I, págs. 149, 221-26, 311-12, 319). Notemos también, un poco lateralmente, que la tortura se empleaba regularmente por la administración mogol respecto a los gobernadores de provincias, siempre sospechosos de engañar al fisco sobre el rendimiento del impuesto (SPEAR: *Twilight of the Mughuls*).

El abate Dubois señala la inseguridad de la riqueza mobiliaria frente a la arbitrariedad y a la fuerza en Mysore (*Mœurs*, I, 31; II, 462 y sgs.). ¿Se dirá que se trata allí de gobiernos musulmanes? Conviene referirlo a las exacciones de los marathos en el territorio sometido a su administración y estudia este pasaje de Elphinstone relativo al centro del país Marathe mismo (*Report on the Territories*, pág. 7): "La inseguridad de la propiedad los ha vuelto tan indiferentes respecto al porvenir que despilfa-

artha (75[c]). De hecho, en todo este capítulo, siempre que hemos dicho "política" hemos supuesto algo así como un componente económico implícito en lo "político". Así en el caso de la posibilidad de dominio que es "riqueza", posesión de intereses territoriales, al mismo tiempo que poder político. Pero precisamente lo que caracteriza a esta sociedad, como a otras sociedades tradicionales, es la unión en el mismo fenómeno de los dos aspectos, la no distinción entre ellos. Puede decirse que de igual modo que lo religioso engloba, a su manera, a lo político, lo político engloba en su interior a lo económico. La diferencia está en que lo político-económico se separa, se designa, en posición subordinada, frente a lo religioso, mientras que lo económico queda indistinto dentro de lo político. En efecto, puede estudiarse en los textos hindúes la realeza, aun cuando no se le dedique tanta atención como al sacerdocio. Pero si damos un paso más y planteamos la cuestión del mercader, los textos normativos no hacen otra cosa que callar. A este respecto, nos vemos reducidos a plantear una cuestión de puro hecho y preguntar: ¿en qué medida la riqueza del mercader estaba garantizada por el poder real, o, al contrario, a su capricho? Necesitaríamos entonces explorar los diversos períodos históricos para intentar ver lo que en ellos ha ocurrido a este respecto. La tarea es difícil. De una investigación somera, parece resultar que la situación varía mucho de una a otra época o de una a otra región (75[d]). Solo en los períodos de unificación política y en los grandes reinos relativamente politizados, el rey ha podido interesarse por la prosperidad del reino y favorecer, en interés propio, el comercio. Por lo demás, habría que contar con tales fluctuaciones, toda vez que la ideología no nos dice nada acerca de la cuestión.

Vemos, pues, que no era ocioso preguntarse si se puede hablar

---

rran, con ocasión de un matrimonio o de otra ceremonia, años de economía... Los efectos se ven... en las deudas y la penuria en que ha caído toda la población agrícola." La inseguridad, pues, había extrañado mucho a Elphinstone, con igual razón que el comportamiento económicamente irracional de los campesinos maratos. ¿Era esto, por una parte, el resultado de las guerras incesantes? Pero precisamente tal estado de cosas ha reinado en la historia de todas las regiones de la India durante grandes períodos. Una lucha más o menos legendaria entre reyes y comerciantes la encontramos en DAS: *Gandhavaniks*, págs. 99 y sgs., citada con detalles en MAX WEBER: *Hind. u. Buddh.*, pág. 87.

(75[c]) Sobre la *artha* y su componente "económico", cf. Ap. C.

(75[d]) Cf. las conclusiones de D. D. Kosambi sobre las variaciones de la circulación monetaria: *Introd. to Indian History*, págs. 162 y sgs. Puede extrañar no encontrar aquí un resumen o una discusión del

de economía en la India tradicional. La mayor implicación "económica" del sistema de castas es, si se quiere, la incertidumbre que acabamos de indicar. Sin embargo, esto no es solo una parte de lo que se pueda conjeturar. Max Weber parece que tuvo razón al ver un vínculo particular entre el comercio y ciertas sectas, principalmente el jainismo, y que la historia económica sea en este sentido tributaria de la historia de las herejías, de lo cual hablaremos en el capítulo IX.

---

amplio fresco histórico esbozado por Max Weber en *Hinduismus und Buddhismus* a propósito de la categoría de los vaishyas, y donde refiere un largo conflicto entre el poder patrimonial apoyado en los sacerdotes y la clase rica, comerciante o "burguesa" en vistas del desarrollo (págs. 77 y sgs., y especialmente págs. 88 y sgs.). A decir verdad, por poco competente que sea el presente autor para enjuiciar esta brillante reconstitución histórica, y por ingeniosa y penetrante que sea frecuentemente la interpretación en Weber, nos parece que hay entre un conjunto muy pesado de hipótesis por lo que toca a los datos utilizados, que es esta, en cierta medida, una obra de imaginación (es verdad que Weber indica poco sus fuentes). Más precisamente, Weber interpreta los datos en el marco de ideas generales tomadas del Occidente y, particularmente, de la Edad Media europea. Termina en una diferencia profunda, pero suponiendo una dinámica semejante. Hemos esbozado un planteamiento más radical de la cuestión.

CAPITULO VIII

EL GOBIERNO DE LAS CASTAS; JUSTICIA Y AUTORIDAD

81. Del poder a la autoridad

La mayoría de las castas poseen órganos de gobierno, y hasta las que no lo tienen ejercen, de modo difuso y no formalizado, una autoridad sobre sus miembros y pueden, p. ej., expulsar o desterrar a cualquiera de ellos. Pero no termina aquí el asunto, pues no solamente los conflictos entre castas diferentes pueden pedir que una autoridad superior sea reconocida, sino que las castas, con frecuencia, han recurrido a castas superiores para ordenar sus conflictos internos; como veremos, la excomunión exigía un refrendo oficial. Cuando en un pueblo algunos miembros de una casta dominada o dependiente solicita de un notable de la casta dominante arbitrar un litigio, reconocen a este autoridad como árbitro o juez. Pasemos, pues, aquí del poder a la autoridad. Si la fuerza se legitima sometiéndose a los ideales brahmánicos y se convierte así en poder, el poder se encuentra en nuestro ejemplo investido de una autoridad judicial por los que se someten a ella. Reconocido por estos de este modo, interiorizado de alguna manera, el poder se iguala, en una esfera particular, a la autoridad por excelencia, que es la autoridad religiosa, pues lo mismo que el brahmán tiene autoridad en materia religiosa, el dominante tiene autoridad en materia judicial. Descubrimos, pues, entre los principios opuestos de *status* y del poder la equivalencia—secundaria—que ya habíamos encontrado en la gradación de los *status*. Estas son las razones que nos obligan a hablar de poder y de predominio antes de hablar de la autoridad interior a la casta.

En materia de justicia, los textos clásicos son muy claros: el rey, aconsejado por brahmanes especialistas del dharma, administra la justicia con absoluta soberanía. Se diría que la autoridad jurídica pertenece a los brahmanes y la autoridad judicial al rey. De un modo general, la función real aparece en los Dharmashatras

como la solución casi milagrosa de un problema terrible, como la hebilla que permite unir y articular uno con otro dos mundos de otro modo irreconciliables: el de la fuerza y el de la ley, el de lo ideal y el de lo real (81ª). Merced al rey en particular, el brahmán permanece trascendente en relación con la administración de este mundo, siendo la función esencial del rey la de defender el sistema de los varnas impidiendo su mezcla; tenía, naturalmente, autoridad sobre las castas. La doble naturaleza de la autoridad se encuentra de modo impresionante al nivel de las sanciones judiciales. Mientras que el rey imponía un castigo, los brahmanes prescribían—alguna vez para el mismo acto—una expiación. La distinción no es siempre clara y existe, por lo menos, contagio entre ambos. Volveremos a encontrar la expiación en la época moderna para las faltas religiosamente más graves. En lo que concierne al gobierno de las castas, se impone otro rasgo clásico, cuando los textos obligan al rey a tener la máxima consideración y cuidado con los usos y costumbres de los agrupamientos constituidos, estirpes, corporaciones, etc.; además, y principalmente, con las costumbres de los herejes. De modo parecido vemos en la actualidad a los dominantes arbitrar los litigios en función de las costumbres de cada una de las castas en particular.

Existen, pues, motivos para ver, antes de estudiar con algún detalle el gobierno dentro de la casta, hasta qué punto ella está, o estaba, regida desde el exterior por el rey o por una autoridad religiosa reconocida. Como la función real se refleja al nivel de la aldea, pasaremos de la jurisdicción real a la de la casta dominante en la aldea, pero aquí tenemos que discutir la existencia de un ser semimítico, la llamada por sí misma "asamblea aldeana", como agente de justicia. Terminaremos intentando caracterizar a la autoridad en general.

82. La autoridad suprema en materia de casta

Siendo el rey el juez por excelencia, el juez supremo, podemos representárnoslo tradicionalmente como reservándose los asuntos graves y como sentenciando en recurso en todas las causas juzgadas por otra instancia, ordinaria o de otro tipo. Inversamente, el rey

(81ª) Sobre la justicia y sobre el papel del rey, puede acudirse ahora a la obra magistral de R. Lingant *Les sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, París, Mouton (en prensa).

podía devolver a tal tribunal ordinario los asuntos que se le sometieran. Asistido normalmente de un comité de brahmanes expertos en dharma, podía delegar su autoridad en uno de ellos (82[a]).

Vemos en algunos ejemplos que el rey interviene directamente en la jerarquía de las castas para reformarla o fijar el rango respectivo de las diferentes castas o subcastas (este último caso especialmente donde rige la hipergamia, § 55) (82[b]). El rey podía también a veces promover una casta, o hacer que una persona pasase de una casta a otra. Por lo que respecta a Uttar Pradesh, Nesfield nos refiere muchas tradiciones legendarias de "fabricación" individual o colectiva de brahmanes. Importante y con más pruebas, por lo demás, es el papel del rey en la excomunión y la reintegración de un excomulgado. El rey podía excomulgar no solo a una persona (en Cochin su decisión era necesaria), sino también a un grupo entero, como atestiguan Baroda y un ejemplo sorprendente del Orissa transmitido por O'Malley. La sanción real era muy a menudo necesaria para la integración del excomulgado, y esta prerrogativa ha pasado a los soberanos mogoles y también, por un breve período, al gobierno inglés. Indicaremos que una gran parte de los ejemplos viene de regiones apartadas y de distritos montañosos, en los que la casta era relativamente fluida y la organización tradicional se mantenía, en oposición, para el Norte en la llanura donde la conquista musulmana privó a los hindúes de sus soberanos propios y, como Ibbetson ha hecho notar para el Panjab, los ponía bajo la influencia única de los brahmanes.

Al lado del control real, tenemos ejemplos de control religioso; así, p. ej., en Cachemira, el Dharma Sabha se reunía en el templo real y juzgaba en materia de casta, hasta decretar la expulsión. Fre-

---

(82[a]) Se conoce la justicia de la dinastía Maratha gracias a V. T. GUNE: *The Judicial System of the Marathas*, 1953. Señalemos de pasada que el sistema de gobierno de los reyes marathas, o más bien de sus brahmanes mayordomos de palacio, si por una parte está influido por los mogoles, parece, por otra, proceder de una voluntad de reviviscencia de letrados hindúes.

(82[b]) Muy brevemente. El excelente cap. III de las *Indian Caste Customs* de O'Malley (que había servido en Orissa, donde los jefes de los estados federativos conservaban sus funciones) se repite en sustancia en HUTTON: *Caste*, págs. 82-86, y, por consiguiente, accesible en lengua francesa. Para este capítulo en general, nos valemos del *Census* de 1911, que ponía el gobierno de la casta a la orden del día y fue utilizado por O'Malley y por Blunt para U. P. (págs. 127 y sgs.). Es preciso poner aparte el caso en que el rey obra como jefe de su propia casta, más allá incluso del territorio de su reino (así, el maharajá de Cachemira tenía autoridad sobre los rajputas de los distritos "británicos" vecinos).

cuentemente, un brahmán, un "guru" o un miembro de una secta asiste a la instancia judicial de la casta, el *pāncāyat,* o incluso la reemplaza. No hay por qué extrañarse de ver intervenir a la religión en materia de muerte de vaca o de reintegración, en el que se trata de decretar una expiación que tiene un aspecto purificador. Unicamente debe subrayarse que el brahmán se manifiesta aquí al mismo tiempo que la secta (82[c]).

Haremos notar, con Hutton, que estas funciones eran remuneradas (Manipur) y también la continuidad entre la antigua justicia real y la oficial de hoy. La justicia inglesa, cualesquiera que sean las novedades que introdujo, no constituyó ninguna novedad en tanto que justicia oficial, lo cual hace suponer que la casta o el pueblo no la necesitaban. Incluso las solicitudes que ahogaban a las autoridades del *Census* y que se dirigían a conseguir para un grupo determinado el reconocimiento gubernamental de un *status* apetecido, prueban a su modo la existencia de prerrogativas en este campo (82[d]).

Existen motivos para representarse las funciones judiciales del rey como distribuidas a lo largo de la cadena de subordinación territorial y extendiéndose, a partir de él, a sus representantes locales, o permaneciendo vinculadas al rey o a los jefes regionales sometidos a él. De este modo hay una continuidad desde el soberano a los jefes regionales y locales, es decir, hasta los señores del pueblo, como señaló O'Malley. Los dueños del suelo de una pequeña región administraban justicia al modo de los señores locales y no cobraban solo multas, sino también derechos sobre los matrimonios, etc. Estas funciones, allí donde fueron reconocidas por los ingleses, han continuado. Así, p. ej., estuvieron vigentes para los zamindares de Uttar Pradesh hasta la abolición del zamindari en 1951.

(82[c]) Véase BLUNT, págs. 118, 122, 127 (*dharmadhikari,* jefe o responsable de los distritos himalayos). Kane señala, bajo el reinado de Shivaji, diferencias arregladas por brahmanes y por el shankaracarya, jefe de la secta vedántica (*Hist. of Dh. sh.,* II-2, pág. 271). El asunto de la adulteración de la mantequilla en Calcuta en 1917, referido por lord Ronaldshay (*India,* págs. 209-13, resumido en O'MALLEY: *I. C. C.,* pág. 121), muestra la combinación del papel del gobierno, de los brahmanes y las castas interesadas, y también de la pena impuesta por la casta a los culpables (excomunión) con la expiación prescrita por los brahmanes para todos los que habían consumido sin saberlo la mantequilla en cuestión.

(82[d]) En esta materia la autoridad real tiene sus límites. Se nos dice alguna vez que la opinión pública no seguía siempre la decisión real: "Los brahmanes sarasvat de Maharashtra... consiguieron justificar la reivindicación de la cualidad de los brahmanes en la corte de Peshwa; pero como la opinión pública les era hostil, no consiguieron un *status* igual al de las otras castas de brahmanes" (KETKAR: *Hist. of Caste,* I, pág. 22).

83. El "pancayat aldeano"

En las obras que tratan de la historia moderna de la India se habla, naturalmente, del consejo o asamblea aldeana, por lo común bajo la denominación de "pancayat aldeano". Más adelante nos ocuparemos de la palabra "pancayat" (§ 84.1); de momento diremos únicamente que puede designar tradicionalmente cualquier reunión con fines de justicia o arbitraje, cualquiera que sea su amplitud; en definitiva, es un tribunal ordinario en un sentido muy lato y también, en el caso de la asamblea de casta, un órgano ejecutivo y aun legislativo. Muy poco se ha precisado lo que se entiende por la expresión "pancayat aldeano", pero en la literatura india del siglo XX en particular se ha establecido un vínculo con la noción de "comunidad aldeana" que nosotros hemos criticado. En términos de una creencia muy extendida, la "comunidad aldeana" habría tenido por órgano más o menos universal el "pancayat aldeano". El economista Vera Anstey formula la creencia de manera característica:

> Desde mucho tiempo atrás se ha reconocido... que una de las peores consecuencias de la dominación inglesa había sido la decadencia del *status* y de los poderes de los *panchayats* aldeanos. Antiguamente, estas colectividades ("bodies") controlaban la vida en la aldea y constituían un vínculo poderoso entre las masas (83[a]).

La misma idea se encuentra en toda o en casi toda la literatura. Hasta tal punto se ha creído en esta institución, que ha parecido necesario estudiarla. Los examinadores del *Census* de 1911, obligados a estudiarla, tuvieron que reconocer su ausencia en vastas regiones de la India. Blunt nos dice que no existía en la llanura de Uttar Pradesh, y el *Census* de Bombay llegará a decir que se trata de un mito (83[b]). ¿Cómo se puede explicar esto? Unos dirán que la cosa existía ciertamente, luego si no se ha sabido encontrar su rastro, ha de haber sido destruida por la dominación inglesa, pero

---

(83[a]) O'Malley, ed.: *Modern India and the West*, pág. 263.

(83[b]) Blunt, *op. cit.*, pág. 147, n. 1; J. Matthai: *Village Government in British India*, 1915, pág. 19, y H. Tinker: *The Foundations of Local Self-Government in India*, 1954, pág. 94, están en el *Census* del estado de Bombay de 1911: "...el mito ha nacido probablemente del hecho de que una aldea está generalmente, pero no invariablemente, formada por muchas familias de la misma casta", es decir, que un pancayat de casta a escala aldeana se llama pancayat aldeano. Es el caso del poblamiento simple, "unicasta", que no excluye las castas serviles e intocables.

¿cómo explicar, por el contrario, que la existencia de la institución se comprueba en algunos puntos? Hay otra explicación que, para ser plenamente convincente, exigiría un estudio histórico de toda la literatura sobre la cuestión. Hecho, por lo demás, rico de enseñanza, una creencia ha venido aquí a constituir su objeto. La creencia ve la India antigua y eterna como una "democracia de aldeas" y, por ser democracias las "comunidades", habían de tener, de modo absolutamente necesario, su órgano representativo (83[c]). ¿Cómo le hemos dado este órgano representativo? Reuniendo, con la más perfecta inocencia, hechos heterogéneos alrededor de algunos datos exactos hasta conseguir el grado de consistencia y de generalidad deseado. Reunamos brevemente algunas observaciones para hacer ver cómo esto ha sido posible.

En primer lugar, una buena parte de la literatura en cuestión ignora los pancayats mejor conocidos, los pancayats de casta. Esta literatura, por tanto, introduce en "pancayat aldeano" un sentido vago, como cuando se habla de justicia moral. En segundo lugar, siempre que bajo la égida de los dominantes algunos aspectos se hubiesen reunido para arbitrar o juzgar sobre diferencias internas de la aldea (p. ej., en una casta dominada, o entre castas diferentes) se puede hablar, en un sentido ya más exacto, de pancayat aldeano. Ahora bien: este sentido es, a mi juicio, el que predomina en los escritos de Munro y de Elphinstone, constantemente citados. Estos grandes administradores de comienzos del siglo XIX estaban preocupados por regular hasta donde fuera posible diferencias al nivel de la "aldea", mediante pancayats, para evitar así que llegaran todas ante la justicia oficial (83[d]).

(83[c]) El *Report of the Study Team on Nyaya Panchayats* (pancayats judiciales), publicación oficial de 1962, citando a menudo a RADHA KUMUD MOOKERJI: *Local Government in Ancient India,* escribe, entre otras cosas: "La génesis de los pancayatas debe buscarse en las instituciones democráticas... desarrolladas por las antiguas comunidades aldeanas autónomas..." "La asamblea aldeana ejercía la autoridad suprema en la aldea." "Una de las funciones más importantes de las viejas asambleas aldeanas era la administración de justicia", etc. (págs. 6, 7, 9).

(83[d]) El deslizamiento de sentido es evidente en la interpretación de estos textos por R. C. DUTT (*Economic History,* vol. I, principalmente págs. 151, 321, 351). Estoy obligado aquí a ser muy breve, a mantenerme en la nota predominante. Para la región de Elphinstone, véase la nota siguiente.

Coupland es uno de los raros autores recientes que ha hecho estas distinciones en una obra general: "En la India del Sur, según la costumbre antigua, el jefe de la aldea convocaba un comité de ancianos, llamado pancayat para arbitrar un pleito entre aldeanos." [Nota:] "Es preciso distinguir estos pancayat de la forma más común, el pancayat de casta,

En tercer lugar, se observará que, donde se reúnen en asamblea para arreglar los asuntos comunes a la "aldea", se tratase de la recaudación del impuesto o de la administración de la aldea en general, *en primer lugar* era un asunto de la casta dominante. En consecuencia, mejor sería hablar en este sentido de la asamblea o del pancayat de los dominantes que de la aldea. Que la reunión fuese a veces pública, que a los dominantes se uniesen según la tradición local o las circunstancias de los representantes de los dominados es relativamente secundario ante el punto de vista del poder de decisión efectiva. Y, finalmente, en cuarto lugar, no es necesario representarse el funcionamiento de la administración de la aldea, en particular el grado más o menos grande de articulación y de formalización de sus funciones como independiente del poder real o central (83[e]). Todo lo que se sabe tiende a demostrar, por el contrario, que todo dependía, y aun depende hoy, del establecimiento de una relación satisfactoria con el poder central. Quizá se vea ahora cómo se ha podido, mezclando diversas clases de reuniones deliberativas y aprovechando la idealización de la "comunidad aldeana", constituir un ser misterioso del que se puede decir a la vez que lo encontramos, pero no existe. Añádanse a esto raros, pero muy notables, documentos históricos, como los procesos verbales grabados en la piedra de la asamblea y de las comisiones especializadas del pueblo de Uttaramerur, del reino de Cola, en el siglo XII, y se comprenderá de qué manera un patriotismo en lucha con la dominación extranjera ha podido componer la imagen entusiástica de una democracia aldeana, que solo la época moderna habría oscurecido (83[f]).

---

formado por miembros de una sola casta y tratando asuntos de casta." (*India, A Restatement*, 1945, pág. 76.)

(83[e]) Gracias a GUNE (*Judicial System of the Marathas*, págs. 58-61) tenemos una imagen precisa del consejo aldeano o *gota* bajo el gobierno de Peshwa. Sus miembros eran de tres clases: 1.ª, los watandaras, administradores y servidores de la aldea, con su cabeza el jefe de la aldea o patel, nombrado por el gobierno y encargado de la recaudación del impuesto (el patel podía administrar justicia y se hacía asistir para ello); se ha dicho ya que la autoridad de tal jefe no es real más que si pertenece a la casta dominante o está reconocida por ella; 2.ª, los mirasdaras o dominantes; 3.ª, los uparis, huéspedes o clientes que no tenían voz deliberativa. Es este un caso bien articulado: el predominio, la vinculación estrecha con el poder real, son evidentes en él. Para esclarecimientos acerca de los dominantes y el patel, véase el extracto del informe de Robertson, *ibíd.*, págs. 384 y sgs. Se tendrá en cuenta que el *gota* cayó en desuso y fue reemplazado por panchayates en las funciones judiciales (*ibíd.*, págs. 39 y sgs., 55, etc.). Para el vínculo entre justicia local y justicia real, véase § 84.

(83[f]) Uttaramerur está citado en todas partes; cf. K. A. NILAKANTA SASTRI: *The Colas*, index, *s. v.*, o *Studies in Cola History*; APPADORAI:

Dando de lado la administración aldeana para no considerar más que la justicia, concluiremos por nuestra parte que no existía, inmediatamente antes de la conquista inglesa y salvo casos excepcionales, pancayat aldeano como institución permanente, distinta del pancayat de casta. Había un pancayat de la casta dominante en el pueblo y había reuniones de árbitros o de jueces *ad hoc* temporales. Unicamente el estímulo y el reconocimiento por parte del gobierno podían provocar la existencia de verdaderos pancayats aldeanos.

84. El gobierno interno de la casta

84.1. *"Pancayat": la palabra y la cosa.* La autoridad suprema en el interior de la casta es, allí donde existe, la asamblea de casta (o más exactamente de un fragmento de la casta). Esta asamblea es denominada a menudo "pancayat" en la literatura y probablemente en la realidad. Pero la significación de la palabra desborda mucho su empleo. La palabra *pāncayāt* se forma sobre *pānc* (indo-ario), "cinco"; por consiguiente, evoca un pequeño comité mejor que una asamblea numerosa. Por esta razón Blunt supone, para Uttar Pradesh, que designa, ante todo, el comité que dirige la asamblea y que cuenta a veces hasta cinco miembros. En realidad, la palabra designa una reunión de algunos notables, "cuatro o cinco", como

---

Economic conditions. Tinker, en la obra citada, pone muchas cosas en su punto. Escribe particularmente: "El sistema hindú de castas..., por la autoridad del panchayat de casta, habitúa a un hombre a considerarse primeramente como miembro de un grupo hereditario de casta, y solo en segundo lugar, en tanto que habitante de un territorio particular..." (*op. cit.*, pág. 17), y "(el consejo o pancayat aldeano) era raramente representativo de la totalidad de la aldea: podía formarse entre los miembros de las familias fundadoras o entre los brahmanes o los cultivadores superiores..." (pág. 19). Y además: "Aunque el gobierno de la aldea india nunca haya sido "democrático" en el sentido occidental, en cierto sentido, todo el cuerpo de los aldeanos tomaba parte en él. El viejo panchayat, que, ya como tribunal de casta [N. B.] o como órgano judicial o administrativo, deliberaba normalmente en presencia de todos los que se tomaban la molestia de asistir a él. Los espectadores, sin tomar parte directamente en los debates, formaban una especie de "coro"..." (pág. 20). ¡Henos, por fin, de vuelta en la India!

Se encuentran algunas afirmaciones de la existencia del "pancayat aldeano" en la literatura antropológica reciente, pero son de una sorprendente vaguedad. Lewis habla de un determinado pancayat en los alrededores de Delhi, pero conviene en que está dominado por los jatas; parece tratarse de un pancayat de casta dominante. (No hay que olvidar que también en nuestros días el legislador ha creado pancayates aldeanos, lla-

diríamos nosotros (84ª). Se recurre a semejante comité no solo para dirigir la asamblea (U. P.), sino más generalmente para arbitrar un litigio. Por lo demás, ciertos grupos distinguen muy exactamente las diferentes clases de reuniones, de comités o de asambleas (cf. mi *Subcasta,* pág. 268). La asamblea de casta es, a causa de la autoridad de que está revestida, el caso más solemne de una tal reunión. Estas reuniones, en general, no son solamente judiciales, puesto que de una parte pueden ser simplemente arbitrales, y de la otra la asamblea de casta puede cumplir funciones administrativas o ejecutivas, e incluso legislativas, en la medida en que puede modificar la costumbre, decidir, p. ej., que no se tolere el matrimonio de las viudas o modificar las reglas del intermatrimonio.

Lo que la palabra *pañcayāt* debe evocar para nosotros, en primer lugar, es esa *autoridad plural,* guardiana de la costumbre y de la concordia, a quien se recurre en particular para arreglar los conflictos bien arbitrándolos, bien condenando lo que es contrario a la costumbre—. Está formada esencialmente de un pequeño núcleo de notables o de especialistas, al que pueden unirse espectadores más o menos activos. Sin olvidar que para los interesados las más modestas y efímeras reuniones de este género enlazan con la que ejerce la autoridad suprema en el interior de la casta, necesitamos distinguir. Necesitamos distinguir muy especialmente el caso

---

mados "estatutarios" u oficiales.) Beals hace una afirmación formal (estado de Mysore) y remite a fuentes antiguas (en MARRIOTT: *Village India,* pág. 89). En el mismo estado, Srinivas solo conoce pancayates de casta, uno de los cuales, el de la casta dominante, puede parecer un pancayat aldeano en sentido amplio (*Vill. India,* pág. 18 y sgs., etc.). Bailey, para una región apartada de Orissa, habla largamente del pancayat aldeano y lo considera anterior a la dominación inglesa, pero sin extenderse sobre su organización (*Econ. Frontier,* págs. 107, 1911 y sgs., y cap. XII).

(84ª) La abundancia de las referencias en lo que sigue obliga a darlas en abreviaturas. V. I. es, para MARRIOTT, ed., *Village India;* I. V., para SRINIVAS, ed., *India's Villages;* E. A. para *Eastern Antropologist;* M. I. para *Man in India.*

La mayor parte de los autores recientes definirían implícita o explícitamente al pancayat como una reunión de notables o ancianos, como si se tratase de pancayat de casta (CARSTAIRS: *I. V.,* pág. 68—Bhils d'Udaipur—"responsible caste fellows"; GOUGH: *V. I.,* págs. 44-45, "elect their own leaders" o, más generalmente, LEWIS: *Will Life,* pág. 26, "a group of reorganized leaders") who meet..."; SRINIVAS: *V. I.,* pág. 18, no define, pero habla siempre de los ancianos (elders); MATER: "Dominat Caste", págs. 408-09, "arbitrators", "headmen", "leaders"; BAILEY: *Econ. Frontier,* "council" (de aldea). Sobre el gobierno interno de la casta, he tenido conocimiento muy tarde para poder utilizarlo de *Data on Caste, Orissa,* editado por N. K. Bose (10 monografías de castas).

en que castas diferentes están en juego; p. ej., en el arbitraje de una disputa intra-casta por los dominantes del lugar.

La literatura reciente es relativamente pobre en lo que respecta a la asamblea de casta y al pancayat intra-casta en general. Resumiremos, por consiguiente, para comenzar el cuadro regional de la asamblea de casta confeccionado por Blunt para el Uttar Pradesh, según el *Census* de 1911. Lo generalizaremos en caso necesario (84[b]).

84.2. *La asamblea de casta (U. P.,* etc.). Blunt distingue tres casos, según que la casta no tenga asamblea, tenga asamblea permanente (entiéndase dotada de personal permanente) o una asamblea no permanente. El primer caso se encuentra a menudo entre las castas superiores, las castas de "dos veces nacidos", de los tres varnas superiores. La autoridad es entonces difusa, es la "opinión pública" que, en caso de necesidad, excomulga o boicotea, por lo demás, efectivamente. El caso de lo que Blunt llama el pancayat no permanente es aquel en que la asamblea solo se reúne a instancia de un culpable, después de haberlo excluido su comunidad sin decisión formal; el culpable recurre contra esta actitud colectiva ante la asamblea, a fin de obtener su reintegración mediante una sanción a determinar. A decir verdad, tales reuniones parecen excepcionales, y muy pocas son las castas de las que puede decirse con seguridad que las celebran; en realidad, no es más que un tipo intermedio entre el anterior y el siguiente. Por el contrario, el "pancayat permanente" está comprobado en ciento cuatro castas en la región, de las cuales ochenta y ocho son o profesionales (sesenta y seis) o bajas (veintidós). Este extremo debe tenerse en cuenta.

(84[b]) BLUNT, *op. cit.*, págs. 104-31, resumido por Hutton, págs. 86-96. M. N. SRINIVAS ha publicado muchos estudios: "A joint family dispute in a Mysore village", *Journal of the M. S. University of Baroda,* vol. I, 1952, págs. 7-31 (a continuación, "Srinivas, *JBar*"); "A Caste dispute among washermen in Mysore", *The Eastern Anthropologist,* vol. VII, 1954, números 3-4, págs. 149-68 (a continuación, "Srinivas, *E. A.*"); "The case of the Potter and the Pries", *Man in India,* 39-3, 1959, págs. 109-209 (a continuación, "Srinivas, *M. I.*"); estos tres artículos se han vuelto a publicar recientemente: *The Study of Disputes,* University of Delhi, s. d. (ronéo). Véase también mi *Sous-caste,* págs. 284-312 (muy detallada, no revisaría más que algunos puntos de ella), y B. S. COHN: "Law and Change" (organización estricta y espíritu comunitario de los camares). LEWIS: *Vill. Life* tenía mucho que decir (pancayates "de acción", etc.); desgraciadamente, no detalla. Otros autores ofrecen notas fugitivas; así, Carstairs señala en Udaipur la presencia de "scores of unrelated informal panchayats" (pág. 37).

En este caso, la asamblea o pancayat posee uno o más dignatarios permanentes, que están encargados de poner en su conocimiento las infracciones y de convocarla en caso de necesidad (pág. 106). Estas personas son siempre miembros del comité. La mayor parte del tiempo hay un jefe, hereditario o elegido, generalmente vitalicio, que es el presidente de la asamblea (*sarpañac,* etc.), pero puede haber también otros dignatarios más o menos especializados, o simplemente varios miembros del comité, también hereditarios o elegidos, llamados *pañc,* literalmente "(uno de los) cinco". La existencia de un jefe o presidente único sin duda alguna no es indispensable. En otras regiones puede faltar, incluso en una organización muy articulada y activa (*Subcasta,* Srinivas, *J. Bar:* dos notables intervienen sucesivamente).

La asamblea se convoca a veces especialmente, pero más a menudo quizá puede también constituirse a petición de un querellante, cuando uno de los banquetes que señalan las ceremonias familiares (matrimonio, funerales) y donde los miembros de la fraternidad están presentes en gran número, o además en una de las grandes peregrinaciones regionales, o incluso varias fraternidades, correspondientes a varias asambleas, pueden reunirse y discutir sobre posibles y necesarias reformas de las costumbres de la subcasta.

El grupo que se reúne en asamblea solemne se denomina comúnmente, según Blunt, *birādarī* o "fraternidad". En estas reuniones, todos los jefes de familia tienen derecho a intervenir de palabra. Generalmente, en Uttar Pradesh la asamblea es dirigida por un comité formado de cinco miembros normalmente, siendo muy raro que el pancayat se componga de representantes elegidos.

Como ya hemos visto, subrayando el hecho, la asamblea corresponde por lo general, al menos en el Norte, a un fragmento territorial de la subcasta. La subcasta es, en realidad, una unidad teórica más que efectiva, y así cualquiera *puede* casarse en el ámbito de la subcasta (o más comúnmente de tal subdivisión de la casta que puede ser de orden superior: "sub-subcasta", p. ej.), pero no se contrae matrimonio efectivamente más que dentro de un grupo más restringido, territorialmente limitado, que es el grupo "efectivo" desde el punto de vista de las relaciones interiores de la casta (Mayer, anteriormente, § 36) y el que se reúne en asamblea. Es un hecho puramente empírico y el grupo no constituye una unidad frente a otros de la misma especie, todos los cuales constituirían la subcasta; pero estos grupos son mal conocidos. Es lo que Blunt

llama una "sección local independiente" (84[c]). Siendo su ámbito territorial un asunto puramente empírico, es natural que la asamblea varíe mucho. Así, p. ej., la asamblea de una casta de especialistas, como la de los lavanderos dispersos por los pueblos, a causa del pequeño número de familias que la componen, tendrá un ámbito mayor que la de una casta de agricultores de densa población en una pequeña región. No extrañará demasiado a nadie encontrar en Mysora una asamblea de lavanderos de enorme fuerza (¿dos distritos?, Srinivas: *E. A.*). Por lo demás, en U. P. mismo, y seguramente si se generaliza, la asamblea que estudia Blunt no es, después de todo, sino el más vasto, el más solemne y el más poderoso de los pancayats que pueden reunirse efectivamente. Gouth indica para el Sur (Tanjora) la existencia de pancayats de casta de parcelarios limitados a un solo pueblo en un caso en que la casta dominante vigilaba muy estrictamente las relaciones entre castas en el pueblo (*V. I.*, págs. 44 y sgs.), lo cual no excluía probablemente asambleas de mayor amplitud. Pueden existir pancayats a muchos niveles, según se trate de una casta territorialmente segregada *(Subcasta)* o de una casta dominante en un espacio dado (Jats: Lewis), excepcionalmente incluso con representación de un nivel a otro (84[d]). En Panjab, las circunscripciones sucesivas se designan por el número de aldeas que registra su censo (84[e]).

84.3. *Competencia, procedimiento.* Como ya se ha dicho, la competencia de la asamblea desborda la esfera de la justicia interna. Puede dictar reglas y ejercer una función de control (84[f]). Defiende también contra tercero los intereses profesionales del grupo como una especie de privilegio. Blunt encontró relativamente muy poca reglamentación de las técnicas, hecho que atribuyó a los cambios recientemente operados. En cambio, se vigila con gran cuidado el mantenimiento de las relaciones de jajmani, castigándose al miem-

---

(84[c]) Como excepciones, Blunt señala principalmente a los barberos, que tienen un pancayat propiamente de casta, y los rajputas, que tienen asambleas territoriales de miembros de un mismo clan (exógamo). Según Lewis, parecería que los jatas han tenido también pancayates de clan (págs. 135, 144-45); hay cierta ambigüedad en el hecho de que se trata de un clan dominante por completo en un grupo de aldeas.

(84[d]) Aldea, grupo de aldeas y *nādu* entre los panikkares (THURSTON: *T. C.*, s. v.) y los iluvares (O'MALLEY, pág. 40; HUTTON, págs. 87-88).

(84[e]) LEWIS: *Vill. Life*, pág. 141; O'MALLEY, pág. 40.

(84[f]) BLUNT, pág. 104; O'MALLEY, pág. 43; Lewis: función cuasi legislativa y (pág. 29) permiso de dar una fiesta (sin duda, un máximo de disciplina comunitaria).

bro que pretende quitarle a otro su patrono o al que falta de manera clara a sus deberes profesionales, así como se boicotea al patrono que intenta sin razón suficiente, a juicio de la casta, prescindir de los servicios de uno de sus miembros o sustituirlo por otro; el grupo, pues, se solidariza—es uno de los casos raros en que es así—con cualquiera de sus miembros cuyos derechos profesionales se ven amenazados. A veces, la reciprocidad de los servicios es motivo de disensión, y a veces los privilegios de la casta se ven atacados y son defendidos por la misma casta de modo indirecto, poniendo fin a algunos de sus servicios. Y puede ocurrir también que, para hacer entrar en razón a un extraño, la casta se valga de la solidaridad de otra casta. Así, respectivamente, en los tres ejemplos siguientes (Blunt, págs. 243-46):

— los barberos boicotean a los danzarines que se niegan a bailar en sus bodas;
— en Gorakhpur, un granjero pretende acabar con la práctica de los camar que, a su entender, envenenan el ganado (cosa de la que a menudo se sospecha), para lo cual ordena a sus parcelarios que desgarren las pieles de todos los animales muertos sin causa aparente. Los camar responden ordenando a sus mujeres que cesen en su función de comadronas; el granjero se rinde;
— en Ahmedabad (Gujerat), un banquero que pone techumbre nueva a su casa tiene una cuestión con su confitero. Los confiteros se entrevistan con los fabricantes de tejas, que se niegan a suministrar tejas al banquero.

Según el abate Dubois, esta solidaridad de casta actuaba incluso contra el poder del Estado (84[g]). En la actualidad, la solidaridad actúa alguna vez en sentido inverso y contra la costumbre, a fin de acabar con las actividades que se consideran infamantes (§ 17).

Desde el punto de vista puramente interno, es cierto que la asamblea, y más generalmente el pancayat, tiene "cierto poder ju-

(84[g]) "Esta autoridad de las castas es todavía [=también] un freno, que, en muchos casos, se opone al abuso que los príncipes despóticos del país están tan a menudo dispuestos a hacer de las suyas: se ha visto muchas veces a los comerciantes de todo un cantón cerrar sus tiendas, a los trabajadores suspender sus trabajos, a los artesanos abandonar sus talleres por orden de la casta, a causa de un pequeño insulto, una extorsión bastante leve sufrida por una persona de su tribu y permanecer tercamente en este estado de inercia hasta que la injuria hecha fuese reparada y castigados quienes la hubiesen cometido." (Dubois, I, págs. 29-30; cf. la desobediencia pasiva de Gandhi.)

rídico y juzga las infracciones de la costumbre" (Blunt, pág. 104). Pero de los hechos citados por Blunt resulta que en ciertos casos obra, por así decirlo, no solo penalmente, sino también civilmente para arreglar los pleitos entre los miembros del grupo, en lo cual insiste la literatura reciente. Casi pudiéramos decir que la tarea del pancayat consiste, ante todo, en arreglar los conflictos, unas veces mediante arbitraje y otras dictando sentencias (cf. Gough: *V. F.*, págs. 44-45). Sin embargo, esto no basta, puesto que está fuera de toda duda que la casta "se ocupa de disciplinar a sus miembros". Después del abate Dubois, O'Malley ha insistido en esto en términos muy afortunados (84[h]). La justicia de la casta tiene decididamente dos aspectos, y sobre ello hemos de volver.

Blunt da una lista de las infracciones que conocen las asambleas. En sus ejemplos, se trata ante todo de la comensalidad, del matrimonio y de las costumbres (divorcio, adulterio, concubinato), del oficio y de los crímenes hindúes (muerte de una vaca). Aparte de que, en materia de matrimonio, p. ej., se trate a menudo de desavenencias más que de delitos, acaso sea un error querer definir en derecho la competencia de los pancayats de casta, puesto que, existiendo tribunales oficiales, es una cuestión de hecho que las asambleas tradicionales se ocupen naturalmente, en primer lugar, de todo lo que no conocen los tribunales oficiales; pero, por otra parte, Blunt nos dice que se "invade raramente la competencia del magistrado" (pág. 116). La cosa en general es muy variable, es decir, mucho menos precisada (§ 85). La competencia del pancayat es mucho más restringida de hecho que de derecho, a causa de la existencia de otros procedimientos.

No podemos entrar en los pormenores del procedimiento con el juramento, la ordalía y, en general, las sanciones religiosas que lo apoyan (84[i]). Diremos solamente que, cuando es suficientemente

(84[h]) La expresión es de BAILEY: *Economic Frontier*, pág. 195: "For the majority of Hindus, caste is the sphere within which morality operates. That morality may in some respects seem strange to European thoughts, but there is no question of the real value of caste in inculcating and maintaining principles of self-restraint. It is chiefly caste which checks vice and keeps up the standard of propierty, particularly among the lower castes. Take away the caste honour of the low caste man, and you destroy the basis of his virtues. As pointed out by the abbé Dubois... the shame which would reflect on a whole caste if the faults of one of its individual members went unpunished quarantees that the caste will execute justice, defend its own honour, and keep all its members within the bounds of duty." (O'MALLEY, págs. 178-79.) Se diría solamente mejor "ética" que "moralidad".

(84[i]) Sobre el juramento y la ordalía, véase *Ss-caste;* GUNE: *Judicial*

conocido, el procedimiento no parece justificar el juicio un tanto condescendiente de Hutton, para quien es extremadamente simple, sin formalidad y libre de las reglas relativas a la prueba *(untrammelled by the law of evidence).* En U. P. Blunt señala la influencia de los tribunales oficiales modernos, indicando también las diferencias y las reglas, por lo demás variables, relativas al establecimiento de los hechos y al modo de la decisión (unanimidad o voto, con frecuencia unanimidad del consejo y mayoría de la asamblea).

Puede preguntarse—después de lo que se sabe por otros medios—si el voto formal es algo más que un tributo reciente a los modos occidentales. Con motivo de unas elecciones locales, Mayer describe el disgusto que produce el voto de manos alzadas, refiriéndolo a la división de pareceres que provoca; entre las bambalinas tuvieron lugar todos los tipos de tratos y compromisos, pero la elección será aparentemente unánime. A este respecto, recuerda "el ideal del pancayat, que sólo debe tomar decisiones unánimes, sean reales o solo aparentes", lo cual conviene perfectamente al pancayat de casta. Lewis señala también "the traditional method of reaching a unanimous verdict" (84[j]).

La influencia de los tribunales oficiales modernos sobre el pancayat es sabida, pero no hay que olvidar la autoridad que en el pasado tuvieron las jurisdicciones reales, y que en U. P. se manifiesta con los dignatarios de la asamblea (84[k]).

84.4. *La excomunión.* La mayor pena que puede imponer la asamblea de casta—a reserva quizá de la aprobación por la autoridad suprema—es la exclusión. Sociológicamente, es también la

---

System, etc. La asamblea se celebra con frecuencia junto a un templo. SRINIVAS (*E. A.*), GOUGH (*V. I.*), *Ss-caste.*

(84[j]) MAYER: *E. A.*, XI, pág. 201; LEWIS, pág. 27; cf. también MAYER: "Associations in Fiji", págs. 97-108. El rasgo es muy conocido hoy. Se trata menos de unanimidad explícita que tácita, de la ausencia de protesta, de contradicción, de divergencia afirmada. Así, en Mysore se dice que "los ancianos han aprobado el veredicto". (SRINIVAS: *E. A.*, pág. 168). La existencia de divergencia impide el culto común (*Ss-caste,* etc.) y paraliza el pancayat en sí mismo: es la gran dolencia contemporánea. El hecho global es ciertamente esencial, se liga al aspecto conciliador, más que coercitivo, de estas instancias y a la naturaleza misma de su autoridad. Cf. Y. V. S. NATH: "Bhils of Ratanmal", *Ec. Weekly,* 4-12, 54, pág. 1360: "Se mira menos a reprender a una de las partes que a efectuar un compromiso", un punto sobre el cual los observadores están de acuerdo.

(84[k]) Sobre el primer punto, SRINIVAS: *E. A.;* sobre el segundo, *Ss-caste,* págs. 287 y sgs.

más interesante, "especie de excomunión civil, de muerte en el mundo", decía el abate Dubois (I, pág. 36). En la realidad presenta matices que dan lugar a las distinciones que establecen los autores. El abate Dubois distingue exclusiones más o menos radicales, con reintegración más o menos fácil, o completamente imposible, como, p. ej., si se trata de alguien que ha comido carne de vaca (págs. 37-38, 43) (84[l]). De igual modo para Srinivas *(E. A.)* la exclusión es definitiva, como en el caso del brahmán que haya cohabitado con una mujer paria, o temporal hasta la reintegración. Según O'Malley, la exclusión puede ser vitalicia, por un período definido o hasta el cumplimiento de la expiación, *prayaccitta* (página 75), y añade que la sentencia de excomunión temporal no se aplica siempre, sino que a veces se conmuta mediante la confesión y petición de gracia por parte del culpable (84[m]).

Blunt cita numerosos ejemplos, pero sin grandes precisiones, y hay que decir que con pocos detalles, acaso porque en nuestros días la excomunión es rara. Sin embargo, quizá haya que hacer otras distinciones, además de las anteriores. Así Hutton, que hace la distinción ya citada, identifica la cesación de comensalidad (prohibición de la pipa y del agua, lo que viene a ser lo mismo) y la cesación de los servicios especializados (pág. 88). Pero existen ejemplos, particularmente en U. P., en que una cosa implica la otra. Y, en efecto, se plantea la cuestión de saber si la asamblea, que tiene indiscutiblemente el poder de expulsar a cualquiera de sus miembros, posee autoridad sobre sus servidores. La respuesta a esta cuestión es, sin duda, sí, cuando se trata de la casta dominante, pero de lo contrario se puede preguntar si la excomunión total no reclama la sanción de una autoridad exterior a la casta. De hecho, Dubois la atribuye al "guru o, a falta de él, (a los) jefes de tribus", y considera como no definitiva la pronunciada por los parientes, entiéndase por el grupo local; ya vimos anteriormente intervenir al rey (§ 82). A falta de una tal sanción, la comensalidad puede cesar sin que los servidores se abstengan de servir al culpable (84[n]).

(84[l]) ¿Es necesario ver una evolución en el hecho de que los hindúes convertidos a la fuerza al Islam por los moplah, cuando la revuelta de 1921, fueron reintegrados por simple aplicación de los cinco productos de la vaca? (O'MALLEY, pág. 84.) No se dice si habían sido obligados a comer buey.

(84[m]) De igual modo, *Ss-caste*, pág. 310, cf. pág. 298; se une aquí el deseo de conciliar, mediante reconocimiento de la autoridad del tribunal.

(84[n]) Se percibe también que la eficacia de la excomunión exige la con-

Por consiguiente, hay grados, y sería necesario hablar, junto a la excomunión verdadera, definitiva o temporal, de una especie de boicoteo no acompañado de sanciones decisivas.

Con frecuencia, el interesado sufre aparentemente sin muchas dificultades la excomunión; pero cuando se plantea la cuestión del matrimonio de sus hijos, se esfuerza por conseguir la reintegración de estos al mismo tiempo que la suya; de este modo, la querella relatada por Srinivas *(E. A.)* es inseparable del matrimonio del hijo de la mujer de *status* sospechoso (cf. *Subcasta,* pág. 311) (84°).

En cuanto a la reintegración, ya vimos que pedía frecuentemente la sanción de la autoridad religiosa e incluso real. En efecto, la reintegración comporta ritos que son a la vez expiaciones *(prayaccitta)* y purificaciones (peregrinación al Ganges, tratamiento por los cinco productos de la vaca) y se simboliza mediante una comida ofrecida por el culpable a la asamblea (y a menudo, a brahmanes). Esta formalidad de la comida de fraternidad se ha generalizado como sanción total o parcial de delitos menos importantes. En general, en la justicia de casta, la expiación se asimila a la pena propiamente dicha; esto es natural, puesto que ante todo se trata de evitar una pérdida de *status* o de remediarla.

84.5. *Carácter general de la jurisdicción de casta.*

> La competencia de los panchayats de casta se concibe como extendiéndose a toda materia en la que los hombres de la casta consideren que los intereses y la reputación de esta exigen que se actúe contra un miembro de la misma. (HUTTON, *op. cit.,* pág. 89.)

Semejante fórmula explica la naturaleza profunda de la excomunión: un hombre vuelto impuro por contactos graves con sustancias o gentes impuras pone en peligro, por lo que Hutton llama

---

fiscación de los bienes. O'Malley cita, según Molony, el caso de un hombre rico que no podía ser condenado; pagaba falsos testigos para demostrar su inocencia. El culpable puede también cambiar de residencia; allí donde la casta no tiene asamblea, un joven brahmán podrá seguir viviendo en una aldea apartada con una muchacha intocable, trabajando la pareja en el campo (U. P. oriental, encuesta personal).

(84°) Se pueden relacionar con la excomunión algunos casos de muerte social, frecuentemente simbolizados por funerales (como la excomunión entre nambudiris); el del hombre que renuncia al mundo (A. B., núm. 18), y también el de personas que, conducidas moribundas al Ganges para morir en él santamente, sobreviven después de haber sido sumergidas en el río y haber recibido en la boca el agua y el fango de su lecho. Había en el extrarradio de Calcuta colonias de estos fuera de castas. Se atribuía su degradación al hecho de haber sido rechazados por la diosa Ganges (O'MALLEY: *I. C. C.,* pág. 85). En realidad, el rito los había aparentemente hecho

"contagio", al *status* no solo de su familia, sino de todo el grupo; no hay más remedio que separarse de él, como se amputa un miembro gangrenado; más que un castigo, es una medida protectora (84[p]). Es justo hablar de "reputación", y hay cosas ante las cuales se podrían cerrar los ojos si altivos vecinos no los tuviesen abiertos. El rigor de la decisión depende menos de la "concentración territorial" de la casta misma que del hecho de vivir ella, de una parte, en contacto con castas rivales en *status*, y de otra, con superiores más o menos exigentes (84[q]). Así se explica que se sancione el hecho de haber sido golpeado con un zapato o tener gusanos en una herida, por cuanto estas ofensas son inferiores al *status* del grupo. Se comprende también—cosa que sorprendió al abate Dubois (II, 461)—que atentados graves al prójimo y al orden público, tales como el homicidio o el robo, si no constituyen peligro para el *status* de la casta, puedan considerarse mucho menos graves que una infracción de las reglas sobre la alimentación.

Pero todo esto no representa más que una parte de la actividad judicial o cuasi judicial del pancayat de casta; con mucha frecuencia se ocupa de arreglar conflictos entre los miembros que directamente no afectan al *status* del grupo, y lo hace, y nosotros hemos insistido en esto con los autores contemporáneos, con la mayor flexibilidad y paciencia para llegar a la *conciliación*. ¿Quiere decirse que el buen entendimiento entre sus miembros forma parte de los intereses de la casta? Evidentemente esto no parece suficiente. La visión estructural nos permite, una vez más, llegar más lejos. La justicia presenta dos caras, una vuelta hacia el exterior, y es la justicia penal; la otra hacia el interior, y es la justicia de arbitraje de conciliación, dispuesta a la vez a restablecer la concordia y a *mantener la autoridad del pancayat*. Se observa, en efecto, que esta autoridad, fuerte cuando se trata de defender el *status* del grupo, es débil en el caso contrario. A menudo se citan fórmulas solemnes, como "la voz del pancayat es la voz de Dios"

---

pasar a la categoría de los muertos, eran muertos sociales con supervivencia física, como el renunciante.

(84[p]) No solo el culpable, sino también sus parientes próximos, pueden ser excomulgados. Es que el sujeto o portador del *status* no es el individuo, sino su familia, y más allá de ella, el grupo entero. Al mismo tiempo, los individuos por sus acciones pueden aventajarle en esto; es necesario impedirlo. Recordemos la observación de Mayer: no es solo el *status* de la fraternidad, es el de la casta íntegra lo que defiende la asamblea de la fraternidad.

(84[q]) Cf. el aspecto muy poco brahmánico de la justicia dentro de una casta territorialmente segregada (menos muerte de vaca, etc.; *Ss-caste, loc. cit.*).

o "el rey de la casta es la casta"; estas fórmulas toman en su contexto su exacto sentido, la primera como expresión de un piadoso deseo en relación con el doble aspecto señalado—hay que obedecer en otras materias al pancayat que defiende nuestro *status*—; la segunda como reconocimiento implícito del hecho de que la autoridad en el interior de la casta se deriva en gran medida de la autoridad real y, en general, de la autoridad exterior (§ 85). En resumen, la casta pretende o pretendía ser su propio rey.

Subrayemos por el momento la debilidad del pancayat. Desde luego, y ya lo hemos dicho, una gran parte de las castas superiores carece de asamblea, observándose en la actividad y la autoridad de estas, y más generalmente en las del pancayat, grandes variaciones, allí donde ambas instituciones existen, dentro de un mismo nivel y en una misma región. Es verdad que la situación presente del pancayat, cuya ineficacia lamentamos, se atribuye casi siempre por los propios interesados a una decadencia reciente que los observadores achacan a las influencias modernas (a la dominación inglesa, sobre todo, etc.). Esto, aunque verosímil, no es toda la verdad, sin duda alguna, pues existen buenas razones para pensar que la autoridad del pancayat ha dependido siempre de circunstancias exteriores. De cualquier manera, es sugestivo afirmar que el carácter conciliador del pancayat es el índice de su sabiduría, especialmente en lo que reconoce su relativa debilidad para todo lo que no afecta al *status* de grupo (84[r]).

85. Relaciones entre jurisdicciones. La autoridad en general

Tres órganos de justicia considera en la India la observación contemporánea: el pancayat de casta, el de la casta dominante y los tribunales oficiales. ¿Cuál es, ante todo, la relación entre los dos primeros y el último? En Tanjore, según Gough, los brahmanes, que son dominantes, han podido recientemente impedir todavía que los asuntos intercastas dentro de la aldea, incluso los criminales, fuesen sometidos a la policía; por el contrario, algunos asuntos propios de los brahmanes, que no tienen pancayat de

(84[r]) He comparado la importancia del pancayat en los (pramalai) kallar con su inexistencia entre los (kondaiyam, kottai) maravar. La encuesta intensiva entre los primeros reveló que la autoridad del pancayat se relaciona con la religión, pero también, y sobre todo, con la realeza. (*Ss-caste*, página 296 y págs. 151-52).

casta, se han llevado, al menos durante cierto tiempo, ante la justicia oficial. Srinivas para Mysore no admite duda; está mal visto allí llevar asuntos ante la justicia oficial, antes que a los dominantes; se considera como un atentado a la solidaridad del pueblo. En Malva, Mayer, refiriéndose a esta afirmación, declara, por el contrario, que él no tiene de hecho pruebas de semejante repugnancia. Lewis, cerca de Delhi, comprueba la existencia de numerosos procesos oficiales entre facciones, siendo este el modo de arreglar las cuestiones serias, cosa comprensible en cuanto se trata de derechos sobre la tierra que solo el Estado garantiza. Entre los kallar, según Dumont, el Estado se hace cargo de los asuntos criminales con mediano éxito (en un caso, después de haber fracasado la justicia oficial, se reunió la asamblea de casta y se juzgó al culpable, cf. Castairs); se acude a la policía en los asuntos internos de la casta y el recurso a los tribunales es señal de desearse la destrucción del adversario, frente al arbitraje que se procura en la casta. Según Bailey (Orissa), el Estado ha despojado al pueblo de su derecho a juzgar al criminal. Una casta se mantiene alejada de la comunidad local (los "destiladores de Ganjani") y solo recurre a los tribunales oficiales. Según Beals (Mysore), solo muy tardíamente se comienza a recurrir a la justicia estatal.

¿Qué relación existe ahora, en la justicia tradicional, entre pancayat de casta y recurso a la justicia de los dominantes? ¿Los asuntos internos de la casta se ventilan ante una u otra? En el caso de población unicasta (kallar) la única casta presente (exceptuados los servidores) es dominante, confundiéndose las dos jurisdicciones. Gough parece indicar que los asuntos permanecen interiores a la casta; sería normal que hubiese posibilidad de acudir a los dominantes, que por lo demás tienen jurisdicción, si el orden del pueblo es alterado. Según Srinivas, los clientes recurren normalmente a sus patronos (asunto de familia indiviso) o apelan a ellos; la justicia dominante se hace en el propio lugar y más en relación con las circunstancias que la jurisdicción de casta, demasiado extensa. Inversamente, encontramos en Mayer que pocos pleitos son presentados a los dominantes. Lewis da cuenta de una situación compleja (habría entre los jats pancayat de casta y pancayat de clan). En Bailey el pancayat de casta, muy extendido, parece inexistente en relación a lo que denomina pancayat aldeano.

En resumen, la diversidad es grande, de acuerdo sin duda con las circunstancias locales y la historia. Sin embargo, puede decirse

que la justicia tradicional, aparte de expresar la capacidad de dominio, tiende más al arbitraje y la reconciliación, y que la justicia oficial sirve de instrumento a los enredos y a la intriga (85ª).

¿Podemos generalizar y presentar algunas conclusiones acerca de la autoridad en el sistema de castas? Después de la jerarquía, hemos estudiado el poder político, a fin de poder comprender en el presente capítulo la combinación de lo uno y lo otro en el mando o la autoridad, y en el plano donde es más fácil comprenderla, que es el plano de la justicia. Naturalmente, vimos en la esfera de la autoridad la dicotomía que reina en toda la sociedad entre la esfera religiosa y su opuesta: la autoridad religiosa está en manos de los brahmanes con una asociación notable, la de representantes de las sectas (cap. IX). La autoridad temporal está en las manos del rey, juez supremo y más generalmente instrumento ejecutivo de la ley del dharma. De aquí las dos clases de sanciones clásicas: castigos decretados por la justicia real y expiaciones impuestas por los brahmanes. Al nivel de la aldea, los dominantes reproducen naturalmente la función real en miniatura. Tienen no solo poder sobre los dominados, sino autoridad a sus ojos hasta el punto de recurrir con frecuencia a ellos para arreglar las querellas internas.

Lo que corresponde a la distribución de la autoridad entre castas es, por consiguiente, bastante simple y conocido. La cuestión de la autoridad dentro de un nivel social determinado es más delicada. El grupo efectivo de la subcasta tiene sus ancianos, a menudo su asamblea, quizá su presidente, pero la idea predominante es la de una autoridad colectiva o plural; sobre una base más restringida, el grupo de una casta en un pueblo tiene también sus familias influyentes que disponen de una cierta autoridad sobre sus iguales. Por eso es necesario, además, que los miembros sean suficientemente numerosos, y en este caso, sobre todo si se trata de la casta dominante, nos tropezamos con un fenómeno notable, a menudo notado, y que hemos mencionado al tratar de las facciones: esta clase de autoridad o de influencia es plural mejor que singular. No hay, por regla general, un solo jefe, ni formal ni no formal, sino varios líderes más o menos en competencia entre sí. El más viejo de una familia tiene una dignidad eminente, pero justamente por esta razón se halla con frecuencia apartado de los asuntos cotidianos,

---

(85ª) GOUGH: *V. I.*, págs. 44-45; SRINIVAS: *V. I.*, págs. 18-19; MAYER: *Caste*, pág. 174, "Dominant Caste", págs. 408-09; LEWIS: *Vill. Life*, págs. 135 y sgs.; DUMONT, *loc. cit.*; CARSTAIRS: *I. V.*, pág. 69; BAILEY: *Econ. Front.*, pág. 209; págs. 208-09 (destiladores); BEALS: *V. I.*, pág. 89.

de los tratos e intrigas en los que un joven está más en su lugar. Pero no es esto todo, y se ha comprobado un poco en todas partes una atomización de la autoridad. ¿Es un fenómeno moderno derivado de recientes influencias desorganizadoras? Pudiéramos creer, ante todo, que la modernización no ha hecho más que acentuar la cosa, en razón a que sería una explicación estructural, puesto que puede verse como una consecuencia de la jerarquía. El principio jerárquico, perfeccionado por la capacidad de dominio, tiene como consecuencia la concentración de la autoridad sobre una casta dada en castas que le son superiores directa o indirectamente. Complementariamente, hay dificultad para constituir una autoridad entre gentes de *status* igual. Por grande que sea la inclinación a la dependencia, y a pesar de la autoridad que emana del parentesco y de la estirpe, la autoridad de un hombre no puede extenderse mucho entre sus iguales. Sin duda, solamente las relaciones exteriores, las relaciones con el poder exterior en particular, son las que fundan verdaderamente la autoridad en este plano. Se ve lo que hay de *wishful thinking* en el adagio "el rey de la casta es la casta". Aquí es donde hay que colocar el caso del "jefe aldeano" nombrado por el Estado, aunque su autoridad no sea real nada más que si se cumplen determinadas condiciones locales, es decir, cuando parece a los dominantes como el vínculo entre ellos y el poder político. Naturalmente, existen formas de influencia más compleja, sobre todo en la época moderna, con los nuevos modos de relación, políticos, profesionales y económicos, entre el pueblo y el exterior (85[b]).

(85[b]) Se encontrarán buenos estudios y numerosas ilustraciones de los puntos indicados aquí en PARK & TINKER: *Leadership*... Entre los pramalai kallar se ha encontrado que la investidura otorgada por el rey de Madura a un jefe de familia había establecido la autoridad de este "rey", por delegación entre los suyos, y la autoridad de la justicia interna. La autoridad interna es aquí un reflejo de la autoridad del rey (*Ss-caste*, págs. 138 y sgs.).

CAPITULO IX

CONCOMITANCIAS E IMPLICACIONES

91. Introducción

Nos proponemos en este capítulo recordar o destacar un determinado número de rasgos que acompañan de hecho al sistema social que hemos procurado describir, pueda o no pueda ser vista esta concomitancia como una implicación. Al nivel de la organización social, los aspectos "político-económicos" aislados en el capítulo VII, y que se describieron como contenidos más o menos lógicamente en el sistema fundamental de las representaciones, constituyen ya una primera especie de implicaciones o de concomitancias en lo que respecta al sistema ideológico. Trataremos también otros aspectos, y aspectos bastante diversos. En primer lugar, destacaremos una institución social que trasciende la sociedad: el renunciamiento y su forma social correspondiente, la secta. En segundo lugar, hablaremos de las implicaciones culturales representadas por la tolerancia, la invitación, la concepción del tiempo. En tercer lugar, enumeraremos algunas implicaciones diacrónicas en lo que concierne a los grupos sociales en sí mismos. En efecto, las ideas tienen implicaciones en el plano de lo que ocurre; a la jerarquía corresponde una tendencia a la escisión de los grupos de *status;* desgraciadamente, la investigación en esta esfera ha avanzado muy poco, razón por la cual nos contentaremos con señalar algunas relaciones, reales o ideales, allí donde puede esperarse reconocer más tarde el aspecto "dinámico" o cinético del sistema de los grupos cuyo aspecto estático hemos expuesto ya (91[a]).

(91[a]) Bouglé había ya estudiado en sus *Essais* las implicaciones del sistema, principalmente en lo que concierne al derecho, la economía y la literatura. La elección de los aspectos retenidos aquí es bastante arbitraria y, más que del objeto en sí mismo, depende sin duda de nuestra situación en relación con el objeto. Este último punto de vista ha sido puesto en primer plano en *La civilisation indienne et Nous,* donde se ha insistido sobre la complementariedad, en tanto que opuesta a la noción moderna del individuo. Para un cuadro psicológico concreto, véase la monografía de G. M. Carstairs *The Twice-Born,* 1961 (a la vez preciosa y discutible).

92. El renunciamiento

La concomitancia más sorprendente está constituida por la existencia, en la misma sociedad de castas, al lado del sistema de castas, de una institución que la contradice. Por el renunciamiento, un hombre puede morir en el mundo social, escapar a la red de estricta interdependencia que hemos descrito y convertirse en su propio fin, como en la teoría social de Occidente, separándose de la vida social propiamente dicha. Es la razón por la que he llamado a este personaje, a este renunciante, un individuo-fuera-del-mundo.

Esta manera de ver es la que nos propusimos en una visión de conjunto de las religiones de la India, que reproducimos más adelante (Ap. B). Es un estudio que se dirige a mostrar cómo mediante la introducción de una sola dicotomía, a saber: la distinción entre hombre-en-el-mundo e individuo-fuera-del-mundo, se puede alcanzar una visión unificada y ordenada de la proliferación india de los movimientos religiosos y especulativos y comprender de una vez su desarrollo cronológico. Remitimos al lector a este trabajo, y nos limitaremos aquí a hacer algunas indicaciones acerca de la relación entre el sistema de castas y el renunciamiento (92[a]).

Se nos ha hecho la objeción siguiente: el renunciante abandona su puesto en la sociedad, muere simbólicamente en el mundo; entendido. Pero el renunciante vive de limosnas y predica a los hombres-en-el-mundo. *Ergo*, no escapará realmente a la complementariedad, no saldrá *realmente* de la sociedad. ¿Cómo podrá entonces desarrollar un pensamiento independiente, un pensamiento individual? La respuesta es simple: no hay más que comprobar el hecho, aun cuando se signifique que aquí lo que los actores se figuran es más importante que aquí lo que el observador exterior describe como pasando realmente, las representaciones más importantes que el comportamiento. Por lo demás, la objeción descansa en un equívoco, puesto que separarse de la sociedad es renunciar al papel concreto que la sociedad atribuye al hombre (como

(92[a]) Es casi superfluo recordar que la oposición mundano-extramundano (*weltlichfausserweltlich*) desempeña un papel central en la sociología de la religión de Max Weber. Hemos hecho coincidir aquí simplemente esta distinción con otras dos: brahmán-renunciante e interdependencia de casta-individuo. Cf. Ap. B, n. 17.

Puede parecer sorprendente ver aproximarse al individuo moderno al renunciante que de una manera o de otra tiende a librarse del *yo*. Pero esta exigencia misma da al *yo* una realidad sin precedente en el mundo de la

miembro de una casta, padre de familia, etc.) y asumir frente a ella un papel universal sin equivalente en ella, lo cual de ningún modo es romper toda relación real con sus miembros. Naturalmente, para el sociólogo, el renunciante está *en* la sociedad en el sentido de que ella dispone sus relaciones contando con él también; pero el renunciante es un hombre que abandona su papel social para tomar un papel a la vez universal y personal; este es el hecho crucial, subjetivo y objetivo.

Al considerar ahora el conjunto que engloba a la sociedad y al renunciante, se comprueba que en este conjunto se equilibran, de una parte, un mundo de estricta interdependencia, en el que el individuo es ignorado, y de otra, una institución que pone fin a la interdependencia e instaura al individuo. En fin de cuentas, el sistema global no ignora completamente al individuo como pudiera hacerlo creer la simple descripción del sistema de castas. Puede incluso preguntarse si el sistema de castas habría podido existir y durar independientemente del renunciamiento que lo contradice. El punto es importante para la comparación con el Occidente: no es necesaria una oposición masiva, como si se reconociese exclusivamente aquí el individuo y allí el hombre colectivo. Porque la India tiene los dos, distribuidos de una manera particular. Se trata entonces de descubrir al hombre colectivo en Occidente—cosa que no es tan difícil—, para formular la comparación, no bajo la forma de una oposición entre A y B, sino bajo la forma de una *diferencia en la distribución y la acentuación de las partes* (A+B).

Se puede ver la complementariedad entre sociedad de castas y renunciante refiriéndola a su origen histórico. La sociedad védica puede denominarse relativamente individualista comparándola con la de castas. Al final del período védico, en los Upanishadas, se ve el desarrollo de una especulación filosófica que recae en primer lugar sobre el ser universal. Esta especulación es obra de brahmanes y kshatriyas, que se retiran y aíslan para consagrarse a ella. A partir de aquí podemos representarnos esquemáticamente el tránsito a las castas y al renunciamiento por un doble movimiento; de una

---

casta. Para citar una vez más sobre estas cuestiones a Nehru: "The mystic tries to rid himself of self, and in the process usually becomes obsessed with it" (*Toward Freedom*, pág. 243, citado por Cox: *Caste*, pág. 39). ¿Pensaría el autor en su maestro Gandhi cuando escribió esto?

En "Vinaya y derecho laico", Lingat ha estudiado en el derecho siamés la especie de ósmosis entre los dos mundos que se produce por el hecho de que los votos del monje budista son revocables, pudiendo así volver al siglo.

parte, la sociedad, bajo la égida de los brahmanes, va a fijarse cada vez más en categorías estrechamente interdependientes sobre el eje de lo puro y lo impuro; de otra parte, la filosofía individualista de la época precedente va a dar lugar al renunciante, hindú o heterodoxo.

Para algunos antropólogos, se trataría en todo esto de "cultura" más que de sociedad. Ahora bien: la distinción que hemos introducido permite evitar errores de bulto y grandes dificultades en la comprensión del propio hindú contemporáneo; vamos más lejos, pues hasta ahora no hemos hecho más que ver cómo los valores de casta se relativizan bajo la influencia de los sectores que animan los renunciantes después de mucho tiempo. Hace poco, cuando yo escribía que "el orden de las castas se respeta incluso cuando se estima a la luz de la verdad sectaria como un negocio profano", pensaba muy justamente en las declaraciones de un aldeano de Uttar Pradesh. Hemos insistido en este libro sobre la naturaleza, la textura religiosa de las concepciones de casta, cosa que era necesaria ante todo *para nosotros,* para poder comprender estas concepciones partiendo de nuestras concepciones sociales que son muy diferentes. Hecho esto, sería tanto más indispensable mostrar cómo, en qué grado y bajo qué formas estas concepciones han perdido en la propia India el carácter absoluto-religioso de su origen y de su coherencia, encontrándose desvalorizadas por el brote de formas religiosas superiores—superiores desde el punto de vista indio—, en tanto que el sistema de castas conservaba su vigor, que, como digo, se afirmaba y se cerraba como organización de la vida en el mundo. Desgraciadamente, esta *relativización* de los valores fundamentales de la casta bajo la acción de las disciplinas de salvación proponiendo una religión individual es todavía difícil de discernir con precisión en el estado actual de los estudios. En la sección siguiente, y con motivo de las sectas, trataremos de esto, y más adelante en la medida en que religiones diferentes obren de modo parecido a las sectas (§ 104 y sgs.).

Pese a que el renunciamiento pueda considerarse como una institución "puramente cultural", ha producido un tipo de grupo social de la mayor importancia: la secta. La secta puede tomar todas las características de ese sujeto eminente de la antropología anglosajona, el *corporate group,* es decir, el grupo como persona moral que tiene derechos sobre las cosas y un jefe. Hemos caminado configurando la secta o sus representantes, pero ha llegado el momento de esclarecer algo su naturaleza.

93. La secta y las castas, ejemplo de los "lingayat"

Hemos indicado brevemente en otra parte la interacción del renunciamiento y del hinduismo mundano en la esfera de las formas religiosas (Ap. B, § 29 y sgs.). Análogo fenómeno se observa en lo que respecta a los grupos sociales, entre secta y casta. Es cómodo llamar "sectas", sin prejuzgar su semejanza con lo que así se llama en el mundo cristiano, a agrupamientos religiosos indios que se caracterizan fácilmente a partir del renunciamiento. La secta india es un agrupamiento religioso constituido esencialmente por los renunciantes adeptos de una misma disciplina de salvación, y secundariamente por sus simpatizantes laicos, cada uno de los cuales puede tener un renunciante como director espiritual o *guru*. Tomando la palabra en el sentido más amplio, se incluyen entre las sectas el budismo y el jainismo. Al principio, la adhesión a una secta es para el hombre-en-el-mundo un asunto individual, que se superpone a las observancias de casta sin borrarlas; la secta respeta estas observancias, aunque las relativice y critique la religión mundana desde el punto de vista de la religión individual. Además, la secta, salida del renunciamiento, tiene la facultad de reclutar independientemente de las castas.

Se ve que en principio pertenencia a la casta y pertenencia a la secta operan en niveles diferentes. No puede haber conflicto en esto nada más que si la casta se hiciese exclusiva no solo frente a otras sectas, sino frente a valores de casta e impusiese a sus adheridos mundanos el desprecio de aquellos. Se comprende que semejante actitud es contraria al espíritu del conjunto; si por casualidad se ha producido alguna vez, solo muy excepcionalmente ha dejado huella (sin embargo, véase más adelante). Lo que se comprueba mucho más es, ante todo, un deslizamiento de la secta hacia la casta, es decir, que la adhesión sectaria se transmite de padre a hijo, apareciendo la posibilidad, dentro del grupo de casta, de una división de acuerdo con la secta, bien siendo ella el fundamento, o quizá simplemente el signo de la división. Las dos secciones pueden aparecer como subcastas, pero sin prohibir siempre el intermatrimonio entre ellas, como acreditan en el Gujerat ciertas castas de mercaderes, en parte "hindúes" y en parte jainistas (93[a]). La

(93[a]) Castas hindo-jainistas en Gujerat, cf. Nesfield: *Brief View*, pág. 118; Sangave: *Jaina Community*, págs. 72, 315.

adhesión sectaria puede también aparecer, con el mismo mérito que la profesión, como diferenciando una casta particular. En todo esto, la secta no hace más que añadir un criterio o una causa de distinción a los que la casta conocía ya; no se trata aquí, hablando con propiedad, de "castas sectarias".

Ocurre también que la secta degenera en una casta. Supongamos que un grupo de renunciantes se perpetúa por sí mismo, admitiendo mujeres, uniones conyugales y reconociendo como suyos los hijos de sus miembros; tenemos un grupo que se asemeja a una casta nueva, excepto que admite un reclutamiento exterior. Si este reclutamiento cesa, se tiene una casta auténtica. La característica de una casta sectaria de este género es que los hijos son iniciados como miembros de la secta; hay al menos un rudimento de disciplina de salvación, que se hace así hereditario. Existen estas castas en la India del Norte: p. ej., los sadhs de U. P. En otros casos, la casta sectaria recluta en su propio seno renunciantes célibes (Uttar Pradesh) (93[b]) y acaso también, a un nivel intermedio, sacerdotes que reemplazan a los brahmanes en el servicio de la casta y aun de otras castas de igual obediencia sectaria, o aun como ecónomo de ciertos templos. Se concibe así, en el límite, la posibilidad de todo un pequeño sistema de castas localizado, en el que la secta ha reemplazado al brahmanismo. Existe al menos un sistema de este género bastante conocido relativamente, que tomaremos como ejemplo.

Los *vīraśaiva,* "shivaitas heroicos", también llamados lingayat por llevar una pequeña linga, emblema de Shiva, constituyen una secta de un desarrollo social particularmente rico y articulado, concentrado la mayor parte en el actual estado de Mysore, y representando en sus distritos septentrionales (Dharwar) una parte importante de la población. Se trata, desde el punto de vista social, de una especie de sistema de castas distinto, con importante reserva cerca; la secta toma de este modo el valor de un vasto grupo de pertenencia: estamos en la región Lingayat *o* hindú (93[c]).

(93[b]) Sobre los sadhes, *gosaines,* etc., de U. P., cf. *Caste System,* páginas 132-33. Nótense en los gosaines las dos iniciaciones sucesivas, en la secta y en el estado de renunciante. Cf. también CROOKE: *Tribes a. Castes,* s. vv.

(93[c]) Sobre los lingayates, para la organización social: ENTHOVEN, en *Encycl. of Rel. a. Eth.,* s. v. (según el *Census* 1901 Bombay Report; de igual modo, ENTHOVEN: *Bombay T. & C.*) y también THURSTON: *T. & C.;* para el aspecto religioso, BHANDARKAR: *Vaisnavism, Saivism,* págs. 131-40; FARQUHAR: *Outline,* principalmente págs. 259-65; DUBOIS: *Mœurs et coutumes,* I, pág, 154, etc. Nota reciente: MCCORMACK: "Lingayats as a Sect",

Se distinguen tres niveles sociales principales: 1.°, un nivel superior que comprende dos "castas", los *jangama* o sacerdotes y algunos mercaderes llamados *banjiga,* que admiten entre ellos relaciones hipergámicas (los sacerdotes pueden tomar mujer entre los mercaderes, pero no al contrario) (93[d]); 2.°, un nivel intermedio que comprende unas setenta "castas" profesionales, todas endógamas; estos dos niveles tomados en conjunto contienen a todos los lingayat en sentido estricto, caracterizados por llevar el linga y un completo vegetarianismo; 3.°, por último, un nivel inferior que corresponde a las castas impuras o intocables del hinduismo; estos grupos no son vegetarianos y, actualmente de cualquier modo, la cualidad de lingayat en sentido estricto se les niega, aunque los sacerdotes lingayat ofrecían para ellos (sin aceptar compartir su alimento, como hacen con los lingayat auténticos; se ve que las reglas de comensalidad hindúes se contradicen bastante).

En la "casta" jangama se reclutan dos clases de personajes religiosos. Primero, los jangama en sentido estricto, sacerdotes que ofician para los fieles de la secta un poco como los brahmanes para los hindúes (93e). Viven en "maths" o monasterios—cada pueblo tiene el suyo—y se vinculan individualmente a uno de los cinco grandes "maths" que corresponden a los cinco grandes maestros legendarios de la secta. Estos sacerdotes son también los "gurus" o maestros espirituales de los adheridos laicos, que de este modo se vinculan por sus intermediarios a los cinco monasterios. Muchos de estos rasgos—monasterios, función de "guru"—evocan el renunciamiento, pero la secta tiene también renunciantes propiamente dichos, los *virakta* o "liberados de las pasiones", que tienen sus propios monasterios y cuyo gran negocio, tanto en su vida personal como en su propaganda frente a los laicos (93[f]), es la *bhakti,* el amor devoto para la divinidad y su desarrollo. De acuerdo con la bhakti, la filosofía de la secta es una forma de monismo cualificado: en lo más alto de su elevación, el fiel espera la unión estrecha con su Señor, no la fusión indistinta con lo divino.

1963 (problema de definición; lo que concierne a Max Weber ha de rectificarse, cf. *Hind. u. Buddh.,* pág. 20).

(93[d]) Es una visión simplificada. Según Thurston, pág. 251, el primer nivel se segmenta en siete, con hipergamia e incluso cierta movilidad hacia arriba por iniciación. De una manera general, nuestro resumen debe ser comprendido como provisional. Estamos esperando todavía una buena descripción intensiva.

(93[e]) La mayor parte de los sacerdotes son célibes en Dubois, *loc. cit.;* son casados en Bhandarkar, § 104.

(93[f]) Cf. McCormack, págs. 63-64, y Farquhar, pág. 262.

Bhandarkar ha subrayado el paralelismo entre esta organización y la organización brahmánica, y entre el ritual de los virashaiva y el de los brahmanes ortodoxos *(smarta)*. Parece natural que se produzca aquí una proliferación característica de ritos de tránsito: iniciación en la secta (especie de "bautismo"), elección de un guru, entrada en el sacerdocio (93[g]). Mucho más claro y más fundamental es el aspecto de renunciamiento sobre el que Farquhar ha insistido. Este aspecto es, según él, de influencia jainista, originándose la secta—siglo XII o algo antes—en un movimiento de reconquista shivaita dirigido contra el jainismo. Esto explica el vegetarianismo, comprobado en todo caso en nuestros días.

El culto, individual, se dirige al único Shiva y ofrece dos formas: la del linga en miniatura que cada uno lleva colgado, y la del guru o sacerdote jangama (linga "ambulante"). La secta presenta otros rasgos notables. En primer lugar, la impureza, incluso la que hemos llamado inmediata y personal, como, p. ej., la provocada por la muerte, etc.; se niega y se proclama la igualdad de todos los hombres. "Allí donde se encuentra el linga—dicen—, se encuentra el trono de la divinidad", nos dice el abate Dubois. Por eso se ha llegado a suponer (principalmente Enthoven) que el movimiento debió ser dirigido al principio contra la casta. Ahora bien: los orígenes de la secta, según sus propios textos y las inscripciones, están aún mal establecidos, y en el estado actual es inútil la suposición. En efecto, la negación de la impureza y la jerarquía social es perfectamente natural al nivel del renunciamiento, en razón a que el renunciante trasciende el mundo social. Basta, pues, con suponer que los renunciantes han enseñado a hombres-en-el-mundo su propia verdad como verdad absoluta, sin haber tenido la intención de suprimir los otros aspectos de la casta, contentándose con degradarla así de un hecho religioso a un hecho puramente social (93[h]). El movimiento en consecuencia se afirmaría, en razón de su éxito, en la región (adhesión de miembros de diferentes castas) y de la presión del hinduismo ambiente en una especie de brahmanismo reformado.

La desaparición de la noción de impureza, que hemos tomado como base ideológica de las castas, y la presencia de grupos muy

---

(93[g]) BHANDARKAR, § 102, 105; FARQUHAR, págs. 261-62, etc.

(93[h]) Según el abate Dubois, únicamente la noción de la igualdad de los hombres sería particular a los lingayates, mientras que la repulsa de la impureza y de la transmigración, el vegetarianismo y el matrimonio de las viudas serían comunes a otros grupos shivaites del Sur.

semejantes a castas, plantean un serio problema en la perspectiva que hemos elegido. En una primera aproximación, o bien no sabríamos hablar de castas respecto a los grupos lingayat, o bien tendríamos que encontrar los rasgos que en ellos sustituyen a la impureza en la función que le hemos asignado. Estamos en condiciones de hacernos cargo del ambiente hindú dominante, como lo haremos en lo que se refiere a musulmanes y cristianos (§ 102-104). El hinduismo y el virashaivismo se confunden, sus adheridos conviven frecuentemente en un mismo pueblo, y aunque a menudo se manifiestan rivales, comparten los servicios de los mismos especialistas. Aún encontramos otro aspecto. Se observa que el pequeño sistema de castas más o menos imperfecto que constituyen los lingayat se agrupa bajo la égida de la secta y, a este respecto, depende estrechamente del renunciamiento, unas veces puro y otras mediatizado por los propios sacerdotes de la secta. Es un rasgo muy particular, por cuanto no ocurre lo mismo en las castas hindúes. Cabe preguntarse si esta complementariedad entre casta y renunciamiento no sustituye en alguna medida la complementariedad de lo puro y lo impuro. En otros términos, solo la presencia de renunciantes consagrados a la bhakti y, por debajo de ellos, de sacerdotes que participan de la doctrina y de la dignidad de los renunciantes, puede librar de la impureza a los lingayats y, al mismo tiempo, mantener la división en castas, que es lo que de hecho se contiene en la definición de los sacerdotes jangama (93[i]).

94. Tolerancia e imitación

Frecuentemente, hemos tomado nota de lo que se llama la tolerancia de los indios o hindúes. Conviene ver a qué corresponde este rasgo en la vida social. Muchas castas, aunque de usos y cos-

(93[i]) La hipótesis se confirma en la lectura de una monografía aún inédita de la señorita Parvathamma *(Religion and Politics in a Mysore Village)*, que da una descripción precisa de las ceremonias de las edades de la vida entre los lingayats. La presencia del sacerdote jangama es indispensable en todas estas circunstancias. No solamente da el linga al recién nacido desde su nacimiento, sino que debe en el cementerio poner el pie sobre la cabeza del muerto, y las declaraciones hacen completamente claro que trasciende la impureza. Diremos que es su presencia lo que la suprime. Más bien que decir que la impureza no existe, es preciso decir que no existe *para los lingayates*. Así se explica este rasgo a primera vista tan sorprendente. En definitiva, es la verdad del renunciante lo que libra a los hombres-en-el-mundo de la impureza de manera permanente.

tumbres diferentes, viven unas al lado de otras, en completo acuerdo con el código que las jerarquiza y separa. Contentémonos con afectar un rango allí donde el Occidente acepta o excluye. Se puede suponer que cuanto más flojamente está integrada la sociedad, tanto mayor es la variabilidad permitida, pero lo que aquí ocurre es más radical. La diferencia reconocida que opone un grupo a otros grupos llega a ser en el esquema jerárquico el principio mismo de su integración en la sociedad. Si coméis buey, el grupo os obligará a aceptar el ser clasificado entre los intocables, y con esta condición vuestra práctica será tolerada, y solo escandalizará si insistís en que sea reconocida como indiferente o para entrar en contacto físico con los vegetarianos. Más que una ortodoxia, el hinduismo conoce una "ortopraxia" (Staal). El rasgo es importante en las relaciones con los renunciantes, sus "disciplinas de salvación" y sus sectas (94[a]).

Vinculada con la tolerancia así definida, la jerarquía de las castas presenta otro rasgo. Sin duda, la tendencia a imitar, y a imitar a los superiores en particular, se encuentra un poco en todas partes. Pero ella alcanza en el caso indio un desarrollo extremo y probablemente único. En los trabajos contemporáneos se habla de esto, sobre todo bajo el vocablo "sanscritización", que ha de entenderse como imitación de los brahmanes, adopción de rasgos brahmánicos o asociados a los brahmanes. Acerca de este término lingüístico no queda nada por decir en ningún sentido. Su boga se debe, sin duda, a que connota a la vez la fuerza de la tendencia a imitar y su objeto principal. Entre otros inconvenientes, el vocablo ofrece el de dar lugar a interpretaciones y de aislar la imi-

---

(94[a]) Sobre la tolerancia, cf. J. F. STAAL: "Ueber die Idee der Toleranz im Hinduismus"; muchos autores han señalado que la norma es asunto de acto y no de creencia; cf. O'MALLEY: *I. C. C.*, págs. 19-20; Bouglé, pág. 170 (ref.).

Una cita de FRANÇOIS BERNIER: *Voyages*, II, pág. 125, marcará el contraste de las actitudes. A propósito de la frecuencia de las abluciones, describe así sus discusiones con los pandites (brahmanes instruidos): "Cuando yo les decía sobre esto que en los países fríos sería imposible observar su ley durante el invierno, lo que era señal de que solo era una invención de los hombres, me daban esta respuesta bastante convincente: que ellos no pretendían que su ley fuese universal, que Dios sólo la había hecho para ellos, y por eso no podían recibir a un extranjero en su religión; que por lo demás no pretendían que la nuestra fuese falsa, pues que podría ocurrir que fuese buena para nosotros, y que Dios pudo haber dispuesto muchos caminos diferentes para ir al cielo; pero ellos no se hallan inclinados a entender que porque la nuestra sea general para toda la Tierra, la de ellos solo tenga que ser palabras y pura invención." (Cf. *Civil. ind. et Nous*, págs. 21, 26.)

tación del primer *varna* de la del segundo o de la de lo extraño prestigioso (en nuestros días "occidentalización"), ambas también presentes. En fin, el término no nos dice ni en qué consiste exactamente la imitación, ni cómo ocurre que todos los hindúes no sean completamente "sanscritizados", si la tendencia viene obrando desde milenios (94[b]).

Volveremos a encontrar el fenómeno algo más adelante, a propósito de sus consecuencias diacrónicas. Se adopta un signo social más que un rasgo pertinente—sea religiosa, técnicamente o de otro modo—. Es por lo que debe hablarse en este caso de una adopción *extrínseca.* La adopción asigna su sentido al elemento adoptado, y la mayor parte de las veces el antiguo rasgo funcional desaparece: se le superpone el nuevo (prestigioso). Como generalmente existe homogeneidad desde el punto de vista estructural entre el nivel popular y el nivel sabio, la adopción no hace más que añadir un doblete. Además, hay dos polos principales de imitación: no solo el brahmán, sino también el rey (94[c]), y esto da cuenta a la vez de la imitación de lo extraño, si es temporalmente dominante, y del hecho que—con el auxiliar de prohibiciones y de factores adversos o sin él—la sanscritización todavía no se haya realizado en mu-

(94[b]) Sobre la sanscritización, M. N. SRINIVAS: "Sanskritization and Westernization", 1965, reproducido en *Caste in Modern India,* págs. 42-62; crítica, J. F. STAAL: *Sanskrit and Sanscritization,* 1963.

(94[c]) Sobre la imitación, cf. DUMONT: *Civil. ind. et Nous,* págs. 108-10, *Ss-Caste,* pág. 416; "Pot-Making", pág. 83. Opler ha notado que lo "adoptado no se dirige siempre hacia el progreso técnico" ("Selective Cult. Change", págs. 126, 130). Sobre la existencia de dos modelos, uno brahmánico y el otro real, objetos de la imitación de las castas inferiores, cf. *Contributions,* I, pág. 33; aquí mismo *supra,* § 36; como de brahmanización podría hablarse de la desanscritización. S. K. SRIVASTAVA ha hablado de la desanscritización y de la kshatriyazación de los brahmanes de la región de Agra en nuestros días ("The Process of Desanskritization..."). A veces se ha sugerido también que hay tantos modelos de imitación como varnas (MARRIOTT: "Interactional...", págs. 99-101).

Un buen ejemplo de imitación de los dominantes lo suministra Gandhi en su autobiografía (trad. fr.: *Expériences de vérité,* París, 1950, págs. 30-34) a propósito del régimen de alimentación. Nacido en una familia banya (vaishya) vegetariana, al principio estuvo tentado, adolescente, de adquirir la fuerza de los ingleses comiendo carne como ellos, a pesar de su repugnancia. Al partir para Inglaterra, su madre le obligó a prometer, contra su preferencia, no consumirla. Pero solo cuando descubrió una obra y un círculo vegetariano inglés—por consiguiente, la aprobación de Europa a su atavismo—, adoptó el vegetarianismo definitivamente. El hecho es típico y general; la gloria y la popularidad indias de Tagore y de Vivekananda nacieron de su reconocimiento por el Occidente; los *satisfecit* otorgados por madame Besant a la tradición hindú la han afirmado entre muchos indios de cultura europea.

chas esferas. Debió de intensificarse en la época musulmana, y, al par de la occidentalización, en la época moderna; así, mientras las capas superiores se modernizan, las inferiores tienden a "sanscritizarse" (94[d]).

95. Implicaciones diacrónicas: agregación

Siempre que se considere un aspecto cualquiera de la historia social o cultural de la India en un período suficientemente largo, se encontrará el mismo fenómeno, a saber: el aumento por agregaciones sucesivas del número de las categorías, de los grupos o de los elementos. Hay motivos para relacionar este hecho con la tolerancia y la imitación, y más generalmente con la jerarquía y la complementariedad: se jerarquiza en lugar de excluir, la complementariedad permite la más floja y a la vez más amplia integración de elementos extraños. Realmente, el proceso reviste formas diversas, que habría que distinguir. Pero todas tienden a asegurar una cierta permanencia de la forma por integración del elemento extraño.

En lo que concierne a los grupos sociales, nos encontramos con el caso de las castas (sirvientes) que parecen formadas de grupos heterogéneos devenidos subcastas (Karvé). Además, existen dos accesos principales por donde un grupo extraño puede entrar en un conjunto territorial de castas. Uno está situado a nivel de intocable; en nuestros días incluso se observan grupos que están en proceso de transición de la tribu a la casta intocable; solo es inexacto decir que esto se produce sin modificación de las costumbres y de las creencias de un tal grupo (95[a]), porque si puede conservar la mayor parte de sus rasgos propios, está bien claro al mismo tiempo que el conjunto en esto se trastorna por la aceptación de la heteronomia, sin contar las adopciones que se producen en estas circunstancias. La otra posibilidad de acceso a un sistema de castas está al deber del predominio: la fuerza permite conquistar grandes o pequeños reinos, y se habla con fre-

(94[d]) Srinivas, *op. cit.*, págs. 51 y sgs., 60; Aiyappan: *Iravas*, pág. 1. Para los esfuerzos de "sanscritización" de los intocables, véase § 117.

(95[a]) Tanto Srinivas (véase *Contributions*, III, pág. 42) como madame Karvé *(Hindu Society)* parecen suponer que una tribu se convierte en casta sin modificación de sus valores. Para un ejemplo de adaptación ideológica al predominio hindú mientras la independencia exterior es mantenida, véase el caso de Saora (*Contributions*, III, págs. 61, 66, 74).

cuencia de la conversión de los invasores (95[b]) al nivel del pueblo. El resultado era, en definitiva, directa o indirectamente, la intrusión de un derecho superior sobre la tierra que relegaría al antiguo a un lugar inferior. Es una de las causas del amontonamiento de los derechos sobre la tierra que el explotante tenía la obligación de satisfacer.

Para las grandes categorías sociales, el proceso histórico se deja resumir fácilmente: de tres funciones indoeuropeas se pasa en la época védica a cuatro varnas, probablemente por agregación en cuarto lugar de una parte de los aborígenes. Los intocables forman a continuación una quinta categoría, durante mucho tiempo no reconocida en teoría (cf. § 32). En fin, con la integración parcial de los intocables realizada en nuestros días por la reforma gandhista que le da el derecho de entrar en los templos hindúes *(Temple entry acts),* aparece de hecho una sexta categoría. En efecto, los no-hindúes, cristianos, musulmanes, etc., que hasta entonces se confundían con los intocables, son ahora distintos de estos en razón a que permanecen excluidos de los templos.

Desde el punto de vista de la cultura, la imitación, o más bien la adopción extrínseca, es decir, adopción por los superiores de ciertos rasgos como signos sociales y no como funcionales, determina en los casos más simples una superposición de rasgos; de esto se han dado ejemplos. Pero al tratarse de fenómenos intelectuales, esta adopción extrínseca implica perfectamente una modificación intrínseca (95[c]). Así, en el siglo XIX, el neohinduismo se constituye merced a una respuesta de los intelectuales al desafío

(95[b]) En un notable artículo, Surajit Sinha ha descrito entre otros un proceso preciso de kshatriyacización o "rajputización" de familias dominantes en una tribu (Bhumij). Es de notar que el modelo rajput es señalado aquí por los brahmanes (¡un modelo vegetariano!). Sinha habla, entre otros, de la imitación del modelo rajput por los bhumijes ordinarios (pág. 55) ("State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India", 1962).

(95[c]) Para una distinción cercana de la de adopción intrínseca y extrínseca, la de entre "progresiva" y "aglutinante acumulación", cf. H. C. MOORE: "Cumulation and Cultural Processes". En un caso particularmente claro, el objeto de creencia de un grupo carnívoro del Sur se manifiesta como una totalidad fundada sobre la oposición de dos clases de espíritus: espíritus carnívoros—parecidos en esto a los adoradores en sí mismos—y dioses vegetarianos, adoptados de las castas superiores. Una mitad expresa el grupo; la otra, su sumisión al sistema y su legitimación en él (cf. *Ss-caste,* págs. 370-71). Esto es algo totalmente distinto de una yuxtaposición de elementos arios y dravidianos (*pace* Fürer-Haimendorf, recensión del libro en *Sociologus,* IX, 1959, págs. 79-83). En la oposición carnívoro-vegetariano, cada elemento supuesto se transforma por su combinación con otro, los espíritus carnívoros acceden al rango de dioses por una subordinación que modifica su ser.

político y social del Occidente. En realidad, queriendo salvar el hinduismo, solo se han creado nuevas sectas (95[d]). Hay motivos para creer que los brahmanes han reaccionado en época remota de manera análoga ante las "herejías" jainista y budista. El vegetarianismo era funcional en estas sectas, y sus renunciantes gozaban de un gran prestigio. Los brahmanes en trance de ser descalificados como jefes espirituales se excitarían con la emulación y adoptarían el vegetarianismo; verosímilmente, de igual modo la rivalidad entre renunciantes y brahmanes intensificaría la práctica vegetariana. De todos modos, el régimen vegetariano ha llegado a ser un rasgo brahmánico fundamental (95e). Sin duda, no se trata aquí de una adopción extrínseca pura y simple, puesto que el horror de la carne se ajusta a las ideas sobre la impureza. Sin embargo, hemos dado las razones para pensar que esta adopción supuesta es, ante todo, un episodio en el proceso de reabsorción de las "herejías" por el hinduismo. Ahora bien: este es el tipo mismo del proceso histórico indio en que se reconoce desde fuera un "estancamiento". Ha habido estancamiento en este sentido, porque lo intrínseco estaba subordinado a lo extrínseco, es decir, en fin de cuentas a causa de la presencia de la jerarquía en su forma pura. Si esta visión es justa, nos enseña algo fundamental, a saber: que la jerarquía culmina en realidad en su contrario, ¡el renunciante!

96. Estabilidad y cambio

Es necesario hacer notar brevemente una implicación estricta del sistema, que es de la mayor importancia. La sociedad tradicional en general se ve estable, se desembaraza del tiempo vivido mediante el mito que transfiere la realidad vivida al plano de la eternidad del pensamiento, y mediante el rito de tránsito, que regulariza el transcurso de la duración en una serie de situaciones estables, como saetines que comunicaran esclusas rituales (96[a]). Por

(95[d]) Sobre el movimiento intelectual del siglo XIX, cf. "India in the 19th Century" (próximo a publicarse), resumido en *Civil. ind. et Nous*, págs. 62-65 (y algunos aspectos del equívoco, págs. 65 y sgs.).

Un movimiento como el brahma samaj tiene el carácter de una secta; el arya samaj no ha llegado a la secta sino de una manera efímera y aparente.

(95[e]) Sobre el origen histórico probable del vegetarianismo, cf. anteriormente, § 65 y n. 25[h].

(96[a]) Cf. los análisis de Robert Lingat ("Time and the Dharma", *Contributions*, VI, y *Les sources du Droit*) y, particularmente para los ritos de tránsito, de David Pocock: "The Anthropology of Time-Reckoning", *Contributions*, VII. No sigo a este autor cuando dinamiza el esque-

referencia a los "tiempos de los orígenes", que es la ausencia de tiempo, no se produce nada en el tiempo que no sea degeneración en relación con el modelo intemporal.

Esta propiedad de las sociedades tradicionales es máxima aquí, donde se expresa con lujo: las cuatro edades *(yuga)* marcan la degeneración progresiva del mundo y separan por tres transiciones sucesivas la edad actual, la edad *kali,* de la edad divina; la noción *kalivarjya* o "prohibición en la edad kali" se utiliza en los tratados para explicar la antigüedad de los usos recogidos en los textos antiguos, es decir, en resumen, la distancia tomada por relación al Veda (96[b]). Nada, pues, cambia en el plano de los valores para la mentalidad hindú tradicional. Acaso cambie todo, pero apartándose de los modelos, por consiguiente, perdiendo significación.

La indiferencia al tiempo, al acontecimiento, a la historia en la literatura y en la civilización indias en general hace tan ardua la tarea del historiador, como privilegiada sin duda la perspectiva sociológica, incluso para el estudio de la historia de la India. Pero, en estas condiciones, ¿hay una historia de la India que tenga un sentido comparable al de la historia de las civilizaciones cristiana o china? Basta esta pregunta para darse cuenta de la amplitud de las cuestiones suscitadas por el rasgo que nos ocupa. No vamos a extendernos ahora sobre este punto, que será discutido en otro lugar. Hace poco escribí que "si la historia es el movimiento por el cual una sociedad se revela tal como ella es, hay en cierto sentido tantas historias cualitativamente diferentes como sociedades o tipos de sociedades". De hecho, la investigación de las constantes fundamentales de la civilización india—renunciamiento, lugar específico de la realeza, jerarquía con las implicaciones señaladas aquí mismo—produce correlativamente una cierta idea, una cierta forma de desarrollo histórico (96[c]).

---

ma y habla de la "amenaza" que ciertos hechos de experiencia humana —como la experiencia del cambio—harían pesar sobre la sociedad. Se trata de un resurgimiento del estado de ánimo de Radcliffe-Brownien, para quien la permanencia de la sociedad constituye una especie de milagro siempre amenazado, mientras que la concepción moderna del hombre como individuo, y, por consiguiente, de la sociedad como simple asociación, no se considera como "amenazada" en la sociedad tradicional en la que ella no ocupa realmente ningún lugar.

(96[b]) R. LINGAT: *Les sources du Droit.*

(96[c]) La cita viene de *La civilisation indienne et Nous,* pág. 111 (cf. aquí Apéndices B y C, *in fine*). El cap. II de la misma obra está consagrado a la cuestión, y M. Biardeau ha publicado un comentario de ello ("L'Inde et l'Histoire"). Cf. en inglés "The Individual as an Impediment to sociological comparison and India history" (algo más detallado). De una manera general, las implicaciones ideológicas del sistema por lo que toca a nosotros

Debo contentarme con llamar la atención sobre un solo aspecto de la cuestión. En la India tradicional, la significación está tan enteramente unida al modelo inmutable de la sociedad y la verdad, del *dharma,* que todo lo demás, privado de sentido, puede cambiar a capricho. Sin duda, lo temporal se subordina a lo espiritual y se encierra en ello. Pero el rey no está sometido al sacerdote, al artha o al dharma, sino en la relación pertinente. Por consiguiente, puede ocurrir, en el plano que llamamos político, unas veces que se contradiga el dharma, y otras, las más, que sea suficientemente respetado. Ninguna parcela de valor o de interés intelectual se desliga, p. ej., de la estabilidad de la dinastía, de lo cual no se cuenta nada en los textos. En el caso de que el más fuerte impone su reino mediante medios dudosos, si se puede imaginar que dota ricamente a los brahmanes y "se coloca", no le faltarán seguidores. Esta indiferencia en el fondo se debe al hecho de estar el artha encerrado en el dharma como en una argolla incorruptible: no existe peligro de contaminación. La historia de la India desde este punto de vista se apoya en este acuerdo tácito, esta complicidad, de la fuerza—representada en un kshatriya o cualquier otro—y de los sacerdotes. De aquí toma su sentido una buena parte de los largos discursos edificantes de la epopeya, tratándose de inculcar a los "reyes" este pacto desastroso para sus posibles ambiciones.

En resumen, del hecho del englobamiento del *ksatra* en el *brahmán,* de la devaluación del *artha* en relación al *dharma,* la India se ha visto condenada a la inestabilidad política. No hay más remedio que recordarlo cuando se la ve abrirse ampliamente a las ideas políticas modernas. ¿Se siente la tentación de generalizar que lo que es estable en una sociedad no es lo que corresponde a sus valores, mientras que fuera de los valores se sitúa el área de la modificación? Se objetará con pleno derecho que la hipótesis así expresada no es fácil de verificar, y, sobre todo, que el gran problema es el del cambio en los valores y del cambio como valor. Falta decir que debe haber aquí una relación entre la estabilidad de la norma y el movimiento del suceso, entre lo que se piensa y lo que ocurre.

(idea de la "naturaleza", ausencia del "individuo") han sido indicadas en la obra citada. Una implicación mayor queda por estudiar: la concepción del espacio. Hemos mencionado aquí el lugar que corresponde al espacio y la apropiación del suelo. Pero hay mucho más. En particular, se ve una dicotomía muy marcada entre el espacio habitado y cultivado y el espacio salvaje, "bosque" o jungla, la aldea y la ermita *(āçrama),* donde mora quien abandona la sociedad, el renunciante.

97. Cinética de los grupos: escisión, agregación, movilidad social

Al aspecto estructural sincrónico de la morfología corresponde un aspecto diacrónico que, en parte, se puede deducir del anterior. Sobre la marcha hemos tocado esto, pero conviene, aun a riesgo de repetirnos, reunir estas notas desperdigadas. Hemos visto en el capítulo II y en el siguiente cómo caracteres diferentes se ligan a grupos de nivel diferente. Así, mientras que el *status* se atribuye principalmente desde fuera, decimos a una casta profesional entera sobre un área determinada, es un segmento de esta casta, decimos la sección territorial de hecho de una subcasta, que es la unidad endogámica y se reúne en asamblea. Puede preverse el aspecto diacrónico correspondiente: no solamente habría una doble tendencia a la escisión y (a la fusión o más bien) a la agregación de los grupos, pero escisión y agregación jugarán en niveles diferentes. Es preciso solamente tener cuidado con que mientras pasamos a lo diacrónico más o menos observado, pasamos de la estructura pura a algo más complejo, a saber: el conjunto formado, de una parte, por las propiedades estructurales; de la otra, por las concomitancias empíricas presentes en cada situación de hecho. Además, la comparación con nuestras sociedades modernas nos ha llevado a discutir la movilidad, si no de los individuos, al menos de los grupos a lo largo del orden considerado lineal de las castas, y hay motivo para considerar las cosas también desde este punto de vista.

Bouglé se hacía cargo de una "repulsión" recíproca que alejaría los grupos unos de otros, como partículas cargadas de electricidad del mismo signo y explicaría también su fisiparidad. En realidad, hemos visto que la separación aparece en una gran medida como una implicación de una jerarquía fuertemente acentuada, lo cual ocurre porque se está celoso de su *status* y se abstiene de contactos y de matrimonios inconsiderados. La intensidad del campo jerárquico en el que las castas se valoran conduce a suponer que la tendencia a la escisión del grupo endogámico debe ser muy fuerte. Debería, en efecto, escindirse, cada vez que un peligro para su *status* apareciese en su seno, constituyendo la excomunión un caso límite en que el peligro es grande y se concentra en una o algunas personas. Lo mismo podía ocurrir cuando una parte progresiva del grupo creyese ganar en *status* solidarizándose con otra parte que permaneciese conservadora. Pero como el *status* reconocido globalmente

recae sobre la casta entera, no es bastante para un grupo constituirse en subcasta distinta; es necesario además convertirse en otra casta, bien formando una nueva, bien agregándose a una casta existente. Para ello es necesario que haya en el sistema posiciones disponibles, ya en el lugar, ya tradicionalmente, a una distancia limitada. Ahora bien: los puestos del sistema que proporcionan un medio de vida son esencialmente de dos clases: especializaciones profesionales y ocupaciones agrícolas. Más exactamente, se puede o devenir dominante (por la fuerza, hemos visto que era el gran capítulo de la movilidad) o encontrar un puesto agrícola o especializado, junto a sus dominantes. Notemos además, siempre en el terreno empírico, que únicamente el predominio (o en un menor grado, una relación suficiente para el predominio) permite desplegar toda la liberalidad y todo el fasto necesarios para que el *status* deseado sea efectivamente reconocido. Por no reconocer que el sistema de los grupos se bifurca hacia arriba y que su rama codificada *(status)* está necesariamente menos abierta al cambio que la no codificada (predominio), se ha exagerado sin duda mucho estos últimos años la importancia de la brahmanización o "sanscritización" de las costumbres para el ascenso social. De una parte, hemos considerado aquí hechos modernos—sobre los cuales volveremos en el último capítulo—y no hechos tradicionales; de otra parte, y sobre todo, se ha perdido de vista el hecho de que pretender un *status* es una cosa, y verlo reconocido, otra. El ejemplo de gradación de *status* tomado de Mayer (§ 36) nos ha mostrado que la exageración puritana no equilibraba por ella sola el predominio en este caso. Por consiguiente, repitamos una vez más que es del lado del predominio, abierto a la fuerza y obligado a constituirse una clientela, donde la movilidad era muy probablemente máxima en el sistema tradicional. El predominio en un territorio extenso podía incluso abrir la puerta del varna kshatriya. Existen, por lo demás, en todas las regiones de la India castas asociadas al poder y al ejército, que practican el robo y el bandidaje cuando las circunstancias lo exigen, lo que confirma el reino de la fuerza en el plano de los hechos.

Al nivel del grupo endógamo, lo más importante es la escisión, siendo sin duda rara la fusión propiamente dicha. (Pero puede haber entre las castas bajas agregación de personas excluidas de castas elevadas) (97ª). Blunt ha catalogado los cismas sobre la base

(97ª) El hecho está señalado por O. C. Cox: *Caste, Class and Race*, pág. 8 (referencias).

de sus documentos en U. P. Sus indicaciones exigen ser consideradas con prudencia. Habría que distinguir—allí donde fuera posible—, entre la existencia de subcastas distintas, el signo de esta distinción, la racionalización de esta distinción, de una parte, y de otra, la sustancia de la distinción y la causa de la escisión más o menos antigua que puede haberle dado nacimiento. Distinguir, pues, entre leyendas de origen prestigioso—estereotipo frecuente en las castas bajas de acuerdo con la idea de la degeneración progresiva de todas las cosas—y de los hechos próximos al observador (por consiguiente, moderno) y bien comprobados. Así no hay motivo para leer un cambio de residencia tras todos los nombres territoriales de subcastas. Al contrario, una buena parte de las escisiones de subcastas, atribuidas por Blunt a un cambio de ocupación o a la brahmanización de las costumbres (prohibición de matrimonio de las viudas, adopción del régimen vegetariano) parecen hechos. La escisión debida a la ausencia de intermatrimonio con familias bastardas, que Blunt llama púdicamente un cambio en relación con la impureza, es verosímilmente tanto hecho como racionalización cómoda (97[b]). Hay escisiones que son tanto dadas como debidas a una "prosperidad aumentada", a discutimientos, y a una diferencia sectaria o a la conversión parcial del grupo a otra religión. En este último caso, sería necesario establecer que no se trata a la inversa de agregación a una misma casta de grupos diferentes (a continuación). En general, la constitución de una subcasta nueva por escisión es ya movimiento, en el interior de la casta, en el sentido en que el resultado es modificar el *status,* en un sentido o en otro, de los miembros de una de las subcastas que resultan de la escisión. Subrayemos que el principio motor de la escisión es jerárquico, pues no es en ningún caso una simple "repulsión" hipotética que divide en dos una subcasta; en el caso de la profesión, p. ej., la escisión no se produce más que si la profesión nueva lleva consigo un cambio de *status* notable en relación con la antigua en un sentido o en otro. Aún es necesario guardarse de concebir todo esto como produciéndose automáticamente, puesto que las circunstancias probablemente son determinantes en la mayoría de los casos.

La escisión puede ir más lejos y completarse con la fusión. Un

(97[b]) Hemos indicado a propósito de la hipergamia (§ 55) que esta fórmula permitía englobar *status* diferentes dentro de la misma subcasta, mientras que la aparición de diferencias en la fórmula isogámica conduciría a la escisión.

cambio de ocupación, especialmente en el caso en que lleva consigo un descenso del *status*, puede conducir a la aparición de una casta nueva (pero ¡atención también aquí al racionalismo!). Puede haber en esto, siempre según Blunt, afiliación de la subcasta desgajada de su casta a una casta existente; "tal fue probablemente el método por el cual... las castas funcionales se formaron". Nesfield, de modo semejante, había atribuido las castas profesionales a la reunión de grupos distintos, y muy recientemente la señora Karvé ha insistido mucho en ello (97[c]). La señora Karvé ha aportado hechos nuevos mostrando que las poblaciones diferentes se han reunido en el interior de una de las posiciones del sistema de los grupos. Así, la casta de los alfareros en Maharashtra está constituida de subcastas establecidas cada una en un territorio más o menos exclusivo, de diversa procedencia y que, según esta autora, no tienen nada de otra en común, aparte el *status* de conjunto que se le atribuye por la sociedad, el de alfarero—lo que, por lo demás, está lejos de ser despreciable, como quería esta autora—. Es necesario, pues, hacer un lugar a la fusión al nivel de la subcasta (o, más bien, de la unidad endogámica teórica o real). La dominación musulmana, y después la dominación inglesa, han alterado probablemente algunos aspectos de la movilidad social, sobre lo cual tendremos ocasión en el capítulo siguiente de volver a la discusión de los hechos propiamente modernos.

(97[c]) BLUNT, *op. cit.*, págs. 51 y sgs., 236-38; NESFIELD: *Brief View*, pág. 108; GAIT: *Encycl. of Rel. a. Eth.*, s. v. *Caste*, III, 233[a]; KARVE: *Hindu Society*, págs. 26 y sgs., etc. En el *Census* de 1911 se trata de grupos "consiguiendo acceso" a una casta que son denominados "subcasta de fusión" (Gait).

CAPITULO X

COMPARACION: LA CUESTION DE LA CASTA ENTRE LOS NO-HINDUES Y FUERA DE LA INDIA

101. Introducción

Nos falta hacer un trabajo comparativo, al que consagramos este capítulo y el siguiente. En primer lugar, hemos de contestar a la cuestión siguiente: ¿Hay castas fuera de la India? Se habla con frecuencia de castas a propósito de realidades japonesas y malgaches, e incluso alguna vez a propósito de los Estados Unidos. Comparado con estos usos tan amplios del término, el nuestro, por lo menos hasta ahora, puede parecer bastante restringido. Nosotros estamos obligados a captar en su articulación interna la configuración india de las ideas y valores, de los grupos y hechos sociales, pero no se nos puede objetar que si insistimos en no hablar de casta sino en presencia de esta configuración, inutilizamos el término para la clasificación de los grupos sociales. Algunos dirán incluso que nos encerramos en la ideología y hacemos imposible la comparación. A esto respondemos que no hay ninguna necesidad en una clasificación de hacer una especie a un término concreto como "casta" y que debería hacer uso de términos abstractos o de neologismos como paradigmas antes que empobrecer el contenido del término "casta", entendiendo en él el uso de modo arbitrario. Pero hay más: hemos ligado la casta a las creencias hindúes acerca de lo puro y lo impuro. Si se confirma que grupos de otro modo muy semejantes en otras partes existen sin esta ligazón en representaciones religiosas determinadas, ¿estos, no deberían considerarse como puramente accidentales? En el interior mismo de las religiones propiamente indias, se ha encontrado ya el caso de una secta como los lingayat, que no reconocían la impureza, pero se dividen en grupos que es necesario denominar castas. Se ha creído poder explicarlo, pero ¿qué decir de los musulmanes y de los cristianos? Si ellos tienen castas, como se admite corrientemente, sin adherir a las representaciones hindúes correspondientes, su caso no de-

muestra, en el mismo suelo de la India, que la ligazón entre los dos aspectos entre los hindúes es fortuita.

Comenzaremos por examinar esta cuestión, antes de volvernos hacia el problema más general de la comparación fuera de la India. No se tratará de una breve última mano teórica; separando de nuestro estudio el carácter comparativo fundamental del sistema y oponiendo su reconocimiento a las ideas corrientes de "estratificación social", nos propondremos una perspectiva sumaria de los hechos no india.

102. Los cristianos y la casta

En relación con los musulmanes, los cristianos son menos numerosos y la población cristiana está menos articulada en grupos diferentes y menos dispersa en la escala social de hecho. Digamos inmediatamente que se tienen menos informes de los que se desearían. La primera cuestión que se plantea, y que está lejos de ser fácil, es la del lugar designado a los cristianos por la mayoría hindú en la sociedad india. Nos ocuparemos antes del caso del europeo; luego, del de los indios convertidos.

El caso del europeo presenta una paradoja. Incluso cuando es públicamente notorio que se da a la carne de buey y al alcohol, como era el caso del funcionario inglés, no es en la época moderna tratado pura y simplemente como un intocable. ¿Por qué? Tenemos sobradas razones para pensar que esto es debido a lo que se ha llamado el hábito de testimoniar sumisión y deferencia al poder inglés, como anteriormente al musulmán. Una carta de un misionero señala cuánto la situación de los misioneros en país tamul en el siglo XIX es más fácil que era la de los predecesores durante el período anterior al establecimiento de la dominación inglesa. Ellos "gozan de una gran libertad en lo que respecta a la manera de vivir, al alimento y al vestido". Estas ventajas van acompañadas de su contrapartida, porque los gobernantes son objeto a la vez de un "respeto hipócrita y forzado" y de un "desprecio interior y real" que no preocupan a los misioneros (102[a]).

El caso de los convertidos ofrece algunas diferencias, porque,

(102[a]) J. Bertrand (S. J.): *Nouvelle mission du maduré,* pág. 93. Hemos encontrado ya situaciones en que el poder se iguala a la cualidad religiosa *dentro de ciertos límites.* Aquí los límites son transgredidos, puesto que el mantenedor real del *kṣatra* tiene costumbres de intocable y no reconoce la superioridad del brahmán. De aquí la tensión psicológica definida por el P. Bertrand y que se corresponde exactamente con la de los señores musulmanes indicada por N. C. Chaudhuri (cf. mi *Civilisation in-*

como es de suponer, tienen que abstenerse espontáneamente de adoptar una manera de vivir que los indisponga con los hindúes de su casta. La adhesión a una secta que comporta ciertos dogmas, pero que respeta los usos sociales, no lleva consigo necesariamente ninguna clase de tensión. Solamente a causa de usos que el cristiano no acepta, o también porque sus hábitos no respeten los límites hindúes, o quizá por un decreto dado por la instancia responsable de la casta, los convertidos pueden ser excluidos del connubium o excomulgados incluso. De aquí que sean diferentes las situaciones entre los niveles sociales; lo que es grave para un brahmán es inoperante para un intocable. No se necesita mucha información para percibir, en efecto, una gran variedad en la reacción de los hindúes. Es de suponer que la asociación indirecta con el poder que resulta de la adhesión a una religión importada por los europeos, y aun representada por ellos, ha podido equilibrar, en determinadas situaciones, los aspectos negativos de la conversión. Por lo demás, las conversiones han sido numerosas, sobre todo entre castas inferiores, lo que acaso explique el que no hayan siempre provocado la escisión del grupo endógamo, aunque tal haya sido el caso más frecuente (102[b]). Que los intocables a la llamada de una religión igualitaria, predicada por los poderosos, han respondido convirtiéndose no se puede dudar, pero de ello no resulta que su situación social haya mejorado realmente, ni en el medio hindú ni tampoco, como veremos, en el medio cristiano (102[c]).

---

dienne et Nous, pág. 85, n. 38). "En la práctica, los musulmanes y los europeos cristianos, aunque conquistadores, no han sido considerados como intocables." (K. K. THAKHAR, en *Journ. of Social Work,* XVII-1, junio de 1956, pág. 45.) Entre europeos y convertidos habría que dar cabida a un caso especial de los mestizos y sus descendientes "eurasiáticos" o "angloindios". Sobre estos últimos y su adaptación a la India independiente, véase GRIMSHAW: "The Anglo-Indian Community", 1958.

(102[b]) Los datos acerca de la cuestión son muy raros. Cf. *Census of India,* 1911, XV, U. P., Parte I, Report (E. A. H. BLUNT, sobre todo página 107. También pág. 352 y págs. 144-49, e *ídem,* 1931, págs. 547-48. Según R. S. WILSON: *Indirect effects of Christian Missions,* 1928, los convertidos dejan de ser intocables en teoría, si no en la práctica, y gracias a la presencia del misionero europeo (págs. 21-23). Hechos fechados para el país Andhra en FISHMAN: *Culture Change,* 1941, págs. 140, 146. La situación indicada por HUTTON: *Caste,* pág. 174 (no hindúes tratados como superiores a los intocables en algunos templos hindúes) ha vuelto allí donde los intocables han adquirido el derecho de entrar en los templos porque los europeos son excluidos de ellos: el neohinduismo de Gandhi ha desviado la definición del hinduismo en un sentido político y creado virtualmente para los no hindúes una categoría inferior a la de los intocables.

(102[c]) En este sentido, la conversión de los intocables ha suscitado

Para la subdivisión interna de los cristianos en grupos muy semejantes a castas, el caso de Kerala, donde los cristianos constituyen una parte importante de la población, sería ejemplar, pero no tenemos apenas más que generalidades. Los cristianos sirios, cuyo origen legendario se remonta a Santo Tomás, el discípulo de Cristo, están divididos como consecuencia de la historia colonial en muchas confesiones que, aunque autoricen la comensalidad entre ellas, son endógamas en su mayor parte. Los cristianos de origen intocable parecen tener sus propias iglesias (102[d]).

A fin de que se pueda palpar la fuerza con que el sistema de castas ha obrado en el medio cristiano, resumiré un caso relativamente bastante conocido, el de las misiones católicas en país tamul, principalmente la "de Maduré" (de la región de Madura) (102[e]). Es un caso límite en la medida en que la región es especialmente cerrada en materia de castas. La casta actuó imponiendo a los misioneros divisiones sociales inesperadas. Estas

---

ciertamente una reivindicación de derechos sociales, no solo por parte de los convertidos, sino también por la de sus congéneres y vecinos que continúan hindúes. Se piensa, p. ej., en los nadar del sur del país tamul, entre los cuales los protestantes han sido muy activos en el siglo XIX (véase THURSTON: *T. & C.*, s. v. *Shanar*) y en su equivalente en Kerala, los iravar o tiyar (AIYAPPAN: *Iravas*, págs. 151 y sgs.). Esta acción se ha combinado con el impacto general de las ideas democráticas y la reforma hinduista (cf. mi "India in the 19th century", § 11, f, y la cita de Ghurye). La conversión a menudo se acompaña de una "modernización" (instrucción, profesión moderna, movilidad espacial), y podríamos preguntar si por esto no ha procurado ella en ciertos casos, dentro del medio cristiano en primer lugar, un ascenso social por asimilación a una categoría superior).

(102[d]) Sobre la historia de los cristianos sirios, véase *Encycl. of Rel. a. Eth.*, s. v. *Sirios* (cristianos) (McLean); sobre su organización y sobre los cristianos de Kerala en general, L. A. ANANTAKRISHNA AYYAR: *Anthropology of the Syrian Christians*, pág. 60 (los sirios están también divididos en meridionales, superiores, y septentrionales, inferiores, sin intermatrimonio), págs. 215, 258-59.

(102e) No podemos resumir aquí la historia de estas misiones ni la cuestión de los "ritos malabares", a la que dio lugar la política audaz de adaptación de los usos locales inaugurada por Nobili. Remitimos para la "querella de los ritos" en general (China) a S. DELACROIX (Mgr.): *Histoire universelle des Missions Catholiques*, 4 vols., París, 1956-1959, t. II, y para la India al artículo "Malabares (ritos)" de Mgr. Amman en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*. La Misión de Madura es jesuita, salvo de 1776 a 1836; para el primer período, cf. BERTRAN, J. (S. J.): *La Mission du Maduré*, 4 vols., París, 1847-1854, que será nuestra fuente principal. Las famosas *Lettres édifiantes et curieuses* contienen cartas de misiones jesuitas francesas creadas a finales del siglo XVII. Una vez suprimidos los jesuitas, establecen las misiones extranjeras: A. LAUNAY: *Histoire des Missions de l'Inde (Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour)*, París, 1898, 5 vols. Los jesuitas vuelven a Madura en 1836: J. BERTRAND: *Lettres... de la nouvelle Mission de Maduré*, 2 vols., París-Lyón, 1865.

divisiones se derivaron desde luego, naturalmente, del medio hindú mismo, tan luego como se intentó realizar conversiones a diversos niveles de la jerarquía de las castas, pero las castas continuaron existiendo en el interior de las comunidades locales cristianas una vez constituidas.

Roberto de Nobili se instaló en Madura al comienzo del siglo XVII. Adoptó las costumbres indias, se presentó como un renunciante de noble origen y se apartó completamente de los portugueses y de los padres que administraban las comunidades de pescadores de la costa, los paravar o "paravas" convertidos por San Francisco Javier. De este modo procuró escapar al oprobio con el que los hindúes de casta superior cubren a sus compañeros a causa de sus costumbres y sus hábitos. Consiguió hacerse iniciar en los textos hindúes, suscitar curiosidad e interés, convertir entre los nayakkar—la casta del rey—y entre los brahmanes (102[f]). A partir de aquí, y a continuación, los misioneros se dividieron en dos categorías: "misioneros-brames" o "sannyasis", que viven a la manera de las castas superiores y actúan entre ellos, y "misioneros-pandaramas", que lo hacen entre los "chutres" (shudras) y los intocables (102[g]). En las cartas de los misioneros se descubre el sentimiento de una complementariedad entre las dos categorías, es

(102[f]) Hemos hecho alusión al comienzo (cap. I, § 14, págs. 40 y sgs.) a la teoría de la naturaleza social, y no religiosa, de las costumbres de casta, por la cual De Nobili justificaba su adopción de ciertos usos. De Nobili razona rigurosamente, a partir de esta premisa implícita, que el elemento religioso entre los hindúes se define por analogía con la religión cristiana. En particular, la religión concierne a seres espirituales y es la obra del individuo; por consiguiente, de la secta y no de la casta; cf. en Bertrand, II, págs. 151 y sgs., los extractos de la Memoria justificativa presentada por Nobili.

(102[g]) Este vocabulario comporta algunas dificultades. Ante todo, Nobili se presentaba a sí mismo, no por un brahmán, sino por un noble (un kshatriya por analogía) que había renunciado al mundo (sannyasi). Ahora bien: llevaba un cordón especial, pero análogo, al de los dos veces nacidos, y parece no haber descubierto sino muy tarde que los sannyasis—en la mayor parte de las sectas—no lo son y haberlo entonces suprimido (BERTRAND, II, págs. 3, 20, 102 y, sobre todo, cf. pág. 164). En consecuencia, se puede oponer *paṇḍāram* (palabra tamul) a sannayasi como un renunciante de bajo origen a un renunciante de origen elevado o brahmánico. La dificultad reside en que el renunciante no oficia como sacerdote, sino que enseña y edifica solamente. La palabra *paṇḍāram* designa también a sacerdotes, oponiéndose entonces a brahmán. El misionero es, si se quiere, renunciante y sacerdote a la vez; sin duda, esta es la razón de la vacilación entre los dos términos "brame" y "sannyasi" (el primero parece predominar; cf. Bertrand, II, págs. 25, n.; 236, 284, 394, etc.; véase THURSTON: *T. & C.*, s. v., *Pandaram*).

decir, que la presencia de los compañeros "superiores" es útil para la labor de los misioneros "inferiores" (102[h]). Pero al nivel de estos últimos, la división entre shudras e intocables se impuso: los misioneros no podían establecer contacto con los primeros nada más que a condición de no entrar en las casas de los parias; la separación entre las dos categorías se manifestó en el culto, cuando los parias asistían al mismo oficio, pero ocupando un edificio distinto (102[i]). Roma, aunque dispuesta por lo menos al comienzo a aprobar la adaptación o acomodamiento a los usos sociales de las civilizaciones superiores (con exclusión de la superstición y la idolatría), no permaneció indiferente a esta discriminación entre cristianos hasta en el lugar santo. Se llegó, aunque con dificultades, a reunirlos bajo un mismo techo, pero en partes distintas de la misma iglesia o separados por un muro o una barrera (102[j]). La obligación de los misioneros de visitar las casas de los parias, sobre todo para administrarles los sacramentos (decreto del legado de 1704) suscitaba grandes dificultades, y según el testimonio de los misioneros, la medida producía la desafección de los shudras. Se terminó decidiendo tener, a más de los "pandaramas" (los misioneros brames o sannayasis habían entonces desaparecido), misioneros especiales para los parias, pero rápidamente se vio que la medida conducía a una dicotomía hasta en la misma jerarquía y representaba una capitulación frente al espíritu de casta; por consiguiente, no hubo más remedio que dar marcha atrás e imponer de nuevo a los shudras, al precio de una lucha difícil, un mínimum de fraternidad cristiana (102[k]).

(102[h]) BERTRAND, II, págs. 394, 324; III, 190.

(102[i]) "Plano de una iglesia con su presbiterio, en la antigua misión de Madura, presentado al Soberano Pontífice en 1725 por el padre Brandolin", BERTRAND, IV, págs. 434-35, e *id.*, *Mémoires historiques*, págs. 460-61.

(102[j]) El Papa Gregorio XV, aunque dio en conjunto su aprobación de causa ganada a De Nobili en su bula de 1624, añade: "Nos conjuramos a quienes se vanaglorian de su nobleza... de no despreciar, sobre todo en las iglesias..., a las personas de condición vil u oscura... (etc.)" (AMMAN, *loc. cit.*, col. 1715). A continuación, cf. AMMAN, col. 1738, y A. LAUNAY: *Histoire des Missions*, I, págs. 98-101, y II, págs. 290-91 (los fieles se quejan a Roma después del sínodo de Pondichéry, 1844). Más cerca de nosotros, SUAU: *L'Inde tamoule*, pág. 73 (foto de una iglesia de dos naves divergentes); HUTTON: *Caste*, pág. 106. En 1883, la propaganda declara que la separación en las iglesias es un abuso cuya desaparición desea, pero que tolera "para evitar mayores males".

(102[k]) BERTRAND, IV, págs. 437 y sgs. Sobre el decreto del legado de 1704 y la continuación de la querella de los ritos malabares hasta la bula de Benedicto XIV, *Omnium Sollicitudinum*, de 1744, cf. AMMAN, *loc. cit.*

En conclusión, está, pues, clara en este caso la supervivencia en la conversión de las grandes separaciones del sistema de castas. A esto se unen muchos usos. Así, p. ej., el baño después de los funerales, a pesar de todo atacado por la Iglesia, atestigua la supervivencia, al menos fragmentariamente, del sentimiento de la impureza. La adhesión a una religión monoteísta e igualitaria no basta, incluso a través de muchas generaciones, para hacer desaparecer los sentimientos profundos sobre los que el sistema de castas se asienta. Esto no debe extrañar, por cuanto es sabida la lentitud con que se producen las transformaciones de este género y la situación de inferioridad numérica de los cristianos en el medio hindú. En suma, estos hechos comprueban la vitalidad de los sentimientos de casta, que sobreviven a un cambio parcial del conjunto de las creencias, y la impotencia frente a ellos de una creencia religiosa importada, cuyas implicaciones ideológicas no se desarrollan suficientemente (102[1]).

103. La casta entre los musulmanes

El Islam, como el cristianismo, es una religión monoteísta de inspiración igualitaria, pero si el caso de los musulmanes es por este motivo semejante en el origen al de los cristianos, es diferente en cuanto a la duración, el carácter y la importancia del impacto musulmán en la India—particularmente en el Norte—y en cuanto al número de los adeptos de la religión, pues si se trata de una minoría, esta minoría es masiva, sobre todo antes del reparto político entre la India y el Pakistán. No estamos tan bien informados como desearíamos acerca de las relaciones entre los musulmanes y el sistema de castas. Pero los considerables sucesos políticos que han afectado en este siglo a las dos comunidades proporcionan un marco en relación al cual situar las cuestiones que nos interesan más particularmente aquí. Estudiando, por otra parte, la alteración creciente de las relaciones entre las dos comunidades durante los siglos XIX y XX, admito que tiene raíces profundas en dos hechos: la heterogeneidad social de las dos comunidades y el efecto

(102[1]) Sobre la mezcla de los usos entre los cristianos se dispone ahora de una preciosa encuesta de Carl G. Diehl entre los luteranos del Sur (*Church and Shrine*, Uppsala, 1965). Sobre la división jerárquica en grupos endógamos entre los judíos que se dicen establecidos en la costa oeste desde hace dos mil años, véase STRIZOWER: "Jews as an Indian Cast", 1959, *cf.* MANDELBAUM: *"The Jewish Way of Life in Cochin", 1939.*

producido en sus relaciones por la decadencia del poder político musulmán (103[a]). Se trataba, en suma, de dos sociedades extrañas en razón de la oposición de sus valores, pero estrechamente imbricadas en la realidad, descansando su asociación en una especie de compromiso tácito y recíproco. Los hindúes, por su parte, siguen durante largos períodos y en vastas regiones de acuerdo con autoridades políticas que no reconocían los valores brahmánicos, pero sin tratar como intocables ni siquiera al pequeño pueblo musulmán de las aldeas. Los musulmanes ocupaban de hecho en la sociedad una posición superior a la que les hubiera correspondido de haberse aplicado únicamente valores hindúes. ¿Para qué, si no, estos valores se equilibran mediante un factor de naturaleza totalmente diferente, es decir, mediante la fuerza, ilegítima desde el punto de vista hindú, pero organizada? Los musulmanes, por su parte, habían hecho y hacían concesiones a la coexistencia, de distintos modos y según los medios y las épocas, pero real (103[b]). Esta coexistencia ha obrado profundamente en ambas comunidades, y, así pues, mientras que del lado de los hindúes había muchas probabilidades de que la pérdida del poder político contribuyese a trastornar en ellos el equilibrio de lo religioso y lo político, alterando, por consiguiente y de modo notable, el hinduismo (103[c]), entre los musulmanes, al contrario, se hacía sentir la influencia de la casta, como vamos a ver. A primera vista, pudiera tomarse el fenómeno como un aspecto de la ósmosis cultural entre ambas sociedades. Pero, aunque es cierto que los valores últimos no eran afectados —como acredita el movimiento político—, de cualquier modo esta visión sería insuficiente, pues, tanto de un lado como del otro, es la sociedad exactamente la que se encuentra afectada, pero no a un nivel inferior al de su identidad global y de los valores en que se funda. El caso es, por tanto, de un gran interés sociológico, y sería de desear que fuese mejor conocido.

No debe extrañarse nadie de encontrar poca información, incluso entre los antropólogos, acerca del lugar reservado por los hindúes a los musulmanes en su jerarquía social: los principios fallan aquí ante el hecho brutal (103[d]). Los propios musulmanes estaban y

---

(103[a]) Lo que sigue está resumido de "Nationalisme et Communalisme", más adelante, Ap. D.

(103[b]) Así, p. ej., durante la revuelta de 1857, el emperador cuida de que los musulmanes no sacrifiquen vacas para la fiesta de Id-ul-Zuha (SPEAR: *Twilight of the Mughals*, págs. 195-96, 207).

(103[c]) Véase más adelante, pág. 383 y n. 9 (Ap. D).

(103[d]) A propósito de los musulmanes en una aldea de Mysore, Srini-

están divididos en numerosos grupos de *status* graduado que, desde este punto de vista, representan una especie de réplica del sistema hindú. A este respecto, resumiremos brevemente lo que nos ofrece la literatura, limitándonos al estado de Uttar Pradesh tal como se presentaba antes de los desplazamientos de población que siguieron al reparto del subcontinente (103e). Los musulmanes se dividen, en primer lugar, en dos categorías: los ashraf o nobles, que se consideran descendientes de inmigrantes, divididos en cuatro clases, y las gentes del pueblo, cuyo origen indio se reconoce, divididas en un gran número de grupos muy semejantes a las castas (respectivamente, 2,5 y más de 4 millones en 1911). Son ashraf los miembros de cuatro "tribus" o más bien "grupos de tribus que se suponen de la misma sangre" (Blunt), de los que las dos primeras, en principio de origen árabe, llevan nombres honoríficos—saiyid y shaikh—, mientras que las otras dos llevan nombres étnicos—pathan (más o menos afghans) y mughal—. Los primeros representarían una invasión lenta, por grupos pequeños, de personajes religiosos que se corresponden más o menos con los brahmanes instruidos. Los saiyidas son los descendientes de la hija del profeta, Fátima, y de Alí, pero los shaikhs son más numerosos que los saiyidas (1.300.000 contra 250.000 en 1911), y se admite que sus filas han aumentado a partir de otras categorías. Mughales y pathanes (60.000 y 960.000) corresponden más bien a los kshatriyas hindúes, y en los mismos tiempos del empadronamiento de los pathanes aumentaron rápidamente con numerosos rajputas convertidos que se declaraban de ellos. Como se ve, estas categorías no son totalmente cerradas, pero habría que distinguir entre las declaraciones de los interesados y la opinión sobre ellos de los grupos a que dicen pertenecer. No hay entre los ashrafs agrupamiento (absolutamente) endógamo en el sentido que hemos dado al término. Sin embargo, hay una preferencia marcada por el matrimonio dentro de un grupo muy restringido, el *biāhdarī* (se traduce por "círculo de matrimonio"; sabemos que un musulmán puede desposar a su prima paralela en línea pater-

---

vas escribe (*Village India*, pág. 22): "Su cualidad de miembros de otra religión ha creado las incertidumbres extremas en cuanto a su situación jerárquica", y no los coloca en la tabla jerárquica de las castas.

(103[e]) Uttar Pradesh: cf. NESFIELD: *Brief View*, págs. 122 y sgs., y, sobre todo, BLUNT, *op. cit.*, cap. X, y GHAUS ANSARI: *Muslim Caste in Uttar Pradesh*, 1960; detalles en VREEDE-DE STUERS: "Le mariage chez les... Ashraf". Las categorías no tienen el mismo valor en Bengala, cf. A. F. HUSAIN: "Pakistan", en LAMBERT & HOUSELITZ: *Le rôle de l'épargne*, pág. 305; GAIT, en *Census*, 1911, Bengala, Report, págs. 238-49; NAZMUL KARIM: *Changing Society*, págs. 120 y sgs.

na, es decir, la hija del hermano de su padre); más allá se distinguirían cinco niveles de *status;* más allá todavía, el matrimonio no es imposible, lo que contradiría la ley religiosa, pero se sanciona con un descenso de *status,* siendo en este caso, generalmente, la esposa quien es de *status* inferior. Como se ve, existe una verdadera movilidad social, aunque el principio de la superioridad de las uniones que conservan el *status* está presente. Los ashraf, pues, están contaminados del espíritu de casta, aunque no totalmente dominados por él. La comensalidad es libre entre los ashraf. De una manera general, aunque hay entre los musulmanes diferencias sociales, la prohibición de comensalidad no existe más que entre musulmanes e hindúes o entre musulmanes de *status* en todo diferentes (ashraf y no-ashraf).

Entre los no-ashraf se pueden distinguir tres niveles de *status:* 1.°, los convertidos de casta superior, que son principalmente rajputas —salvo los que han conseguido ser admitidos entre los ashraf—; 2.°, un gran número de grupos profesionales que corresponden a las castas artesanas de los hindúes, siendo más numerosos los *julāhā,* tejedores de origen; 3.°, intocables convertidos que han conservado sus funciones. Estos grupos parecen ser endógamos, en el sentido hindú del término, y han conservado un gran número de costumbres hindúes, algunas de ellas relativas al matrimonio. Sin embargo, como el matrimonio musulmán es esencialmente un contrato, las reglas relativas al matrimonio se han modificado realmente en gran parte por la influencia de las reglas islámicas.

104. El caso de los pathanas de Swat

En un brillante trabajo sobre los pathanas de Swat, Barth nos ofrece un caso límite (104[a]). No hay hindúes en este valle apartado del alto Indo (antigua "Frontera del Noroeste"), salvo algunos elementos sin importancia. Y, sin embargo, la población está dividida en grupos muy semejantes a castas. Estos grupos están ligados mediante algo equivalente a un sistema jajmani, existiendo entre ellos una gradación de *status* y siendo endógamos una gran parte de los matrimonios. La influencia del ejemplo hindú es evidente, conside-

(104[a]) Fredrik Barth: "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan", en E. R. Leach, ed.: *Aspects of Caste,* págs. 113-46; cf. la Introducción del editor, especialmente págs. 4-5. No es posible resumir aquí la crítica detallada que este notable trabajo exige y que nosotros hemos hecho. Lo que no indicamos aquí puede ella demostrarlo.

rándose impuras las castas inferiores (barbero, lavandero, etc.); pero Barth no se reduce a esto, y entiende que se trata de un asunto cultural, por lo cual se propone esclarecer la función social de estos rasgos adoptados. Por otra parte, estima sociológicamente indispensable dar una definición muy amplia de la casta, que la disocie de sus justificaciones culturales hindúes. Su conclusión es, en consecuencia, que se trata de un sistema de castas fundado no sobre el ritual, sino sobre la división del trabajo y la oposición en la esfera política entre los dueños de la tierra y los otros. En su análisis, identifica la casta con el único principio jerárquico, refiere la endogamia al sistema de parentesco, la especialización profesional al "sistema" económico, el predominio al "sistema" político, estudiando la congruencia de estos distintos "sistemas".

En gracia a la brevedad, observamos solamente el carácter ambiguo—y, en el fondo, contradictorio—del procedimiento seguido. Si la influencia hindú explica la presencia de una buena parte de los rasgos de este sistema social, es paradójico hacer abstracción de ella y afirmar al mismo tiempo que la casta debe definirse en términos generales. En su prefacio al volumen que contiene el estudio de Barth, E. R. Leach declara acertadamente que no es posible separar aquí estructura (en el sentido en definitiva de organización social) y cultura (*ibíd.*, pág. 5). Estamos ante una cuestión general que nace de una interpretación literal de la distinción entre análisis sociológico e historia cultural. Se pide en último término que todos los sistemas sociales, cualquiera que sea su historia, tengan la misma clase y el mismo grado de coherencia y sean así posibles *con las mismas probabilidades de éxito* de un análisis estructuro-funcional (104[b]). Ahora bien: la experiencia, a mi juicio, alega contra esta afirmación. Mientras que es relativamente fácil separar estructura—en el sentido estricto del término—en sistemas relativamente estables y aislados, puede resultar muy difícil hacerlo en sistemas de los cuales sabemos, por otra parte, que son culturalmente híbridos, que han experimentado en fecha reciente influen-

---

(104[b]) La disyunción entre análisis sociológico e historia cultural se debe a Radcliffe-Brown, pero no habría verosímilmente el postulado que aislamos, puesto que él señala la estabilidad de un sistema social como condición del análisis que recomienda (*Structure a. Function*, págs. 192-93).

Ni que decir tiene que no tomamos aquí por nuestra cuenta la idea radcliffbrowniana de la estructura, y aún menos la de función cuya crítica ha sido ya hecha suficientemente. En relación con lo que nos interesa aquí, recordaremos que hay quien ha insistido sobre la existencia de "disfunciones".

cias y transformaciones. Hay una cierta *plasticidad* en la relación de los hechos sociales entre sí que no llegaremos nunca a estimar si separamos totalmente en los casos en que su reunión se impone historia cultural y análisis sociológico.

Por lo demás, en el caso en cuestión, Barth se ha visto—curiosamente—llevado a exagerar la semejanza con la India hindú en ciertos puntos (104[c]). Desde nuestro punto de vista, y a partir de un examen crítico minucioso, la relación entre dos subconjuntos de rasgos debe invertirse: no se trata de un sistema de castas, sino de un sistema de patronato y de clientela que ha integrado "liturgias" cásticas y hocartianas (si se me permite el término). Después de dicho esto, hacemos sobradamente comprensible la mezcolanza. Esta se funda en el hecho de que los dos sistemas parientes tienen en común lo que Barth llama el principio de "sumación de papeles", pero yo diría, al revés, la *indiferenciación* de los niveles económico y político.

105. La casta en los no-hindúes. Conclusión

Vamos ahora a resumir nuestras observaciones, incluyendo el caso de los lingayat (§ 93), que calificaremos por la condición de no-hindúes en razón a que son extraños a la religión de lo puro y lo impuro. (Queda convenido que se pueden también incluir en el hinduismo, por oposición a las religiones de origen extranjero, a condición de incluir en el hinduismo el renunciamiento y *todos sus desarrollos*.) En lo que concierne a los pathanas hemos concluido que no tienen un sistema de castas, pero son instructivos en cuanto

(104[c]) Barth ha procurado, como nosotros mismos, reducir las distinciones jerárquicas a un determinado número de criterios, produciendo cada uno una dicotomía del cuerpo social (pág. 141: "The relative hierarchical positions..."). Su cuadro jerárquico (pág. 138) puede dar la impresión de que la distinción de pureza *engloba* aquí, como en otras partes, a los otros. En realidad, este cuadro debe rectificarse, porque la analogía que sugiere entre la posición de los "santos" y la de los brahmanes carece de fundamento. No hay distinción fundamental entre *status* y *poder;* los "sacerdotes" son inferiores a los dominantes; la cualidad religiosa de los "santos" se expresa en forma de predominio, mientras que el predominio del kshatriya está obligado a expresarse en forma religiosa. La oposición fundamental no es la de la pureza, sino la de "patronos" y "clientes" (dominantes y dominados). *Dentro de los dominantes*, se hará una distinción *secundaria* entre "santos" y pakhtunas. Se observará entonces que es solo en la parte inferior del sistema (y entre los "clientes") donde opera la distinción hindú de pureza (artesanos superiores, artesanos inferiores, especialistas impuros): el sistema hindú está aquí decapitado, subordinado a un sistema inferior.

nos muestran hacia dónde tienden los musulmanes al huir la convivencia estrecha con los hindúes. Lingayat y musulmanes presentan un sistema de grupos que parece como una réplica del sistema hindú vecino y en cierto modo circundante. Lo mismo quizá ocurre entre los cristianos de Kerala; pero lo que hemos tomado en consideración, sobre todo en los cristianos, es algo diferente, es la manifestación de distinciones globales (entre brahmanes y shudras, entre shudras e intocables) en el interior de la comunidad de los creyentes en una localidad determinada.

Existe un paralelismo entre el caso de los lingayat y el de los musulmanes; de una parte, las justificaciones ideológicas hindúes están ausentes, o, en todo caso, son muy débiles y contradictorias en teoría (negación de la impureza en los lingayat, igualdad de creyentes en los musulmanes); de otra parte, el sistema de los grupos ha experimentado ciertos cambios (no hay endogamia estricta en las categorías ashraf de U. P., ni disyunción entre *status* y poder entre los lingayat; hay en todas partes debilitación de la comensalidad). Necesitamos, por consiguiente, reconocer que las comunidades tienen por lo menos *algo de la casta, a pesar de la modificación de sus representaciones o valores.* La casta se ha debilitado o es incompleta, pero no está ausente.

La causa de este hecho la descubrimos en la vecindad del medio hindú, generalmente, y además regionalmente predominante. Todos los hechos parece que van en el mismo sentido; se trata de la actitud de los convertidos al cristianismo, de la fórmula diferente encontrada en Swat, de la paradoja de los lingayat—paradoja solo aparente, pues se comprende en este caso particular en que el renunciante, por cuanto niega el fundamento ideológico de las castas, no tiene ninguna alternativa que ofrecer—. Por consiguiente, se está inclinado a ver el sistema de castas como una institución india que ofrece su plena coherencia y vitalidad en el medio hindú, pero que sigue existiendo, bajo formas más o menos atenuadas, en los grupos ligados a otras religiones. En otras circunstancias, *en el medio indio* los rasgos ideológicos pueden faltar en algunos puntos o regiones, mientras que otros rasgos constitutivos de la casta están presentes. No se puede tomar un grupo no hindú como independiente del medio que lo rodea, como constituyendo en sí mismo verdaderamente una sociedad, por muy fuertemente que sus valores propios le impulsen a ello (105ª). Es posible aclarar

(105ª) Más precisamente, es necesario distinguir entre la ideología que debemos teóricamente suponer—en relación con la observación general—

esta situación compleja, esta situación de tensión sociológica, desde luego volviendo sobre el drama, probablemente ejemplar, del divorcio hindú-musulmán, para reflexionar luego sobre la perfección funcional del sistema de castas.

A la luz de los sucesos políticos del último siglo, como he intentado resumir en el Apéndice D de esta obra, hindúes y musulmanes constituyen, desde el punto de vista de los valores últimos, dos sociedades distintas que están, y mejor todavía, estaban asociadas una a otra y obraban una sobre otra a través de esta asociación. Semejante *asociación* escapa, pues, por definición a la esfera de los valores y a la descripción sociológica relativamente simple que se apoya en ellos, toda vez que estamos ante una *reunión* de hombres *divididos* en dos grupos que recíprocamente desvalorizan sus valores, y, sin embargo, están asociados. Esta asociación, muy insuficientemente estudiada, ha actuado profundamente en la sociedad hindú y ha creado una sociedad musulmana de un tipo muy especial, de un tipo híbrido que apenas estamos en situación de caracterizar, salvo diciendo que por debajo de los valores últimos o islámicos otros valores, segundos o implícitos, se suponen por el comportamiento real. Si no sabemos caracterizar bien esta situación, es simplemente que la sociología está poco desarrollada; no conociendo bien el lugar en ella de los valores últimos, ¿cómo esperar una descripción satisfactoria de fenómenos de un orden de complejidad y tenuidad tan grande?

Sin embargo, podemos todavía hacer una observación. ¿En qué condición esta complicación, la tensión interior de los musulmanes en la India—tratándose con toda seguridad en su mayoría de descendientes de indios convertidos, pero esto no cambia nada el asunto—hubiera podido evitarse? Hubiera podido evitarse si el Islam—o el cristianismo o el virashaivismo—hubieran ofrecido o impuesto una alternativa al sistema de castas como sistema social. Pero esto es precisamente lo que no hicieron. Y por ello se puede hablar de "influencia hindú" ejerciéndose sobre grupos, o de la permanencia de "disposiciones psicológicas", en la medida en

---

para destacar un modelo inteligible y la que se encuentra de hecho en circunstancias determinadas; no se pretende que el modelo teórico general esté en todas partes presente realmente en su totalidad. No es solo asunto de "supervivencia" de una institución que ha perdido la función que la caracteriza o pudo llevarla a la existencia, sino que es más generalmente la probabilidad de que nuestra comprensión del vínculo entre los fenómenos sociales no sea todavía suficiente para todo lo que escapa a la representación explícita.

que cada musulmán, cristiano o lingayat, tiene en sí mismo un hindú en algún grado. Lo que resalta aquí es el valor funcional de esta versión tan elaborada y completa de *orden social* que hemos descrito. Todo pasa, o ha pasado, como si las religiones extrañas hubiesen aportado un mensaje semejante al que el hindú puede encontrar adhiriéndose a una secta y que no hace más que relativizar, sin suprimirlo o reemplazarlo, el orden social. La cosa es particularmente clara si se considera el caso del cristianismo; no transfiere sus adeptos a una sociedad nueva, se limita a luchar —no sin dificultad—contra los aspectos del sistema de castas que son particularmente escandalosos para él, sin pretender reemplazarlo más que los renunciantes virashaiva lo pretenden.

106. Carácter comparativo fundamental

Para adoptar un punto de vista global, rehagamos el camino recorrido. A partir de la definición de Bouglé y de la oposición de lo puro y lo impuro como principio ideológico común de los tres aspectos inmediatos del sistema de castas, desde luego hemos hecho una apuesta. Hemos apostado sobre la jerarquía como aspecto consciente fundamental. Así hemos llegado a conocer la jerarquía sin mezcla, en estado de tipo ideal de alguna manera, y la consecuencia del análisis ha demostrado que la elección era acertada y permitía comprobar la coherencia del sistema. En un segundo tiempo, hemos procurado restituir el interior de esta forma consciente englobante, que hemos comparado con el manto de la Virgen de la Misericordia, todo lo que contiene y encierra y que le da su sentido sociológico propio. En primerísimo lugar, se ha tratado del poder, o del predominio, del que hemos llegado a reconocer la relación real y completa con el *status*, con la jerarquía. El poder se subordina al *status* en su relación directa con él, le es subrepticiamente asimilado a título secundario frente a todo lo demás. Esta configuración nos ha parecido explicar el conjunto de los hechos observados.

Si buscamos ahora caracterizar comparativamente el sistema de las castas mediante un principio único, ¿cuál retener? Podríamos detenernos en la oposición puro-impuro, no solo en sí misma, sino en su función universal, o una vez más en la jerarquía que se nos manifestó separada ideológicamente de todo elemento extraño. Pero de este modo permaneceríamos dentro de la ideología y

solo podríamos decir de otras sociedades que tienen, o más bien que no tienen estos rasgos, y que en ellas son sustituidos por otros de un modo que ofrecería alguna dificultad de precisar. La relación entre *status* y poder es más ventajosa como carácter comparativo, porque engloba a la vez un rasgo central de la ideología y su contrapartida real. Todas las sociedades presentan de alguna manera la materia prima de esta relación, aunque la manipulan de otro modo. Así se podría casi decir—groseramente—de la nuestra que realiza la elección inversa y subordina el *status* al poder, es decir, que es igualitaria ideológicamente y pone en una gran medida el poder en primer plano, al menos si creemos en este a la ciencia política contemporánea.

Por lo demás, aquí mismo, la disyunción jerárquica en litigio se nos aparece causalmente como explicando esta vez numerosos rasgos del sistema. El paso decisivo en su constitución histórica habría sido la atribución al brahmán de la exclusividad de las funciones religiosas frente al rey. De aquí derivarían dos hechos fundamentales: de una parte, la existencia del tipo puro de jerarquía, perfectamente separado de aquello con lo que la jerarquía se mezcla casi siempre, a saber, el poder, y de otra parte, la forma de dicha jerarquía, a saber, la oposición puro-impuro. Explicaremos este último punto: la primacía del sacerdote introduce un punto de vista ritualista vuelto, más que hacia lo propiamente sagrado, hacia el *acceso* a lo sagrado, y produciendo desde este punto de vista la disyunción de lo puro y lo impuro, al mismo tiempo que pone entre paréntesis lo profano. La oposición de pureza es de este modo la forma ideológica *necesaria* del tipo ideal de jerarquía.

También en la división del trabajo hemos encontrado un residuo no ideológico. La división del trabajo gravita realmente en torno a la función de predominio. Hay en ella un núcleo dado que la ideología engloba, pero no ha podido crear. Es exactísimamente el aspecto sobre el que Hocart ha insistido partiendo de Fijir, sin ver cómo el sistema indio engloba este pequeño universo, despojado de su sagrado, en uno más vasto presidido no por el rey, sino por el sacerdote. He aquí a Hocart incluido en un Bouglé ampliado y simplificado. Al paso se ha advertido que las consideraciones que anteceden ofrecen bien considerado toda una visión sobre el origen histórico del sistema. Se puede suponer que la India prearia tenía circunscripciones a la manera de Hocart, con "familias" especializadas en el servicio encomendado por la persona *tabú* del jefe. La disyunción—indoeuropea, en definitiva—entre *status* y poder

habría producido la transformación de este sistema "hocartiano" en sistema de castas. Esta hipótesis histórica no carece de razón en la situación actual, pero no es más que un subproducto de nuestro trabajo. Lo que más nos importa es que el sistema de castas se caracteriza comparativamente—parcialmente sin duda, pero suficientemente—por la disyunción que hemos descrito entre *status* y poder. Diremos que hay casta allí solamente donde este carácter está presente y pediremos que sea clasificado bajo otro rótulo toda sociedad, incluso constituida de grupos de *status* permanentes y cerrados, donde esté ausente.

107. La escuela de la "estratificación social": casta y racismo

Lo que precede se aleja mucho de una idea muy extendida en la sociología contemporánea. Se habla del "sistema de estratificación social" de una sociedad cualquiera partiendo de un doble postulado: 1.º, que se puede aislar o abstraer de la sociedad global un tal "sistema"; 2.º, que un tal "sistema" puede caracterizarse mediante rasgos tomados exclusivamente de la morfología de los grupos, sin tomar en consideración la ideología que en cada caso subtiende el comportamiento. Así se emplea la palabra "casta" para designar todo grupo de *status* permanente y cerrado. Se encuentra entonces "castas" un poco en todas partes, incluso en la sociedad moderna, en Africa del Sur y en los Estados Unidos; en efecto, según el criterio adoptado, el "color bar" americano es asimilable a un fenómeno de casta. Difícilmente podemos imaginarnos un contrasentido más enorme. Remitimos al Apéndice A, donde se muestra que el racismo representa en realidad un resurgimiento contradictorio en la sociedad igualitaria de lo que se expresaba directamente como jerarquía en la sociedad de castas (107ª). La tendencia en

(107ª) Cf. Ap. A: "Casta, racismo y estratificación." Se dice a veces hoy que cada uno puede definir sus términos como lo entiende frente a una empresa determinada. Se aplaudirá entonces la tendencia en cuestión de resaltar lo que hay de común entre la casta y el racismo. Pero precisamente no se necesita ciencia para esto; el sentido común moderno lo decía y los sociólogos se han limitado a justificarlo. En este materia, la ciencia comienza allí donde el sentido común no alcanza y donde el problema de la comparación entre la sociedad tradicional y la sociedad moderna se plantea. Existen buenas y malas definiciones.

Por discutible que sea la expresión "estratificación social", todos los autores que la emplean no señalan la tendencia criticada. Así hemos citado

cuestión ha fallado simplemente al reconocer la naturaleza, la función, la universalidad de la jerarquía, como indica el término "estratificación" tomado de las ciencias naturales. Este término denota, en fin de cuentas, la adopción de un punto de vista igualitario para considerar, no solo el *residuo jerárquico* que permanece en la sociedad igualitaria, sino también la *jerarquía positiva* allí donde está presente. Igualitarismo ingenuo, prejuicio frente a otras ideologías y pretensión de construir sobre esta base, inmediatamente, una ciencia de las sociedades, he aquí los elementos de un sociocentrismo satisfecho. Insistimos sobre lo último. El peor defecto de este género de sociología superficial es dar la impresión de que la investigación fundamental ha terminado, aunque no ha hecho más que comenzar, como, según espero, habrá demostrado este trabajo. Se supone conocida la casta mientras se utiliza el término en una clasificación general. Haciéndolo así se sacrifica el desarrollo científico a la comodidad del discurso inmediato, mientras que la sociología no está al cabo de sus esfuerzos para saber de qué habla (107[b]). Frente a malentendidos sociocéntricos que reducen a menudo la sociología (de la sociedad moderna) a un catecismo conformista, la antropología social abre el camino de una verdadera sociología comparativa.

108. ¿Castas fuera de la India?

Suponemos que el lector quedará convencido de que es un contrasentido hablar de casta en la sociedad igualitaria, una vez leído el Anejo A. Pero al menos nos pedirá, sin duda, que agrupemos bajo un mismo vocablo los hechos semejantes encontrados en sociedades tradicionales, como en Madagascar y en el Japón. Sin entrar en detalles, hay que introducir dos distinciones. El primer punto se admitirá fácilmente: para que se pueda hablar de castas es

---

un texto de Talcott Parsons que hace uso de ella, pero reconoce verdaderamente la jerarquía (pág. 34).

(107[b]) Es una desgracia común a muchos términos el haber sido usados tan ampliamente que, disminuyendo su comprensión, han caído en descrédito (así, "totem", "tabú" y, en nuestros días, "estructura"). La alternativa terminológica relativa a la palabra "casta" contrasta dos actitudes, llamémoslas clasificante y tipificante. La primera se apoya esencialmente en el corte de la realidad social según puntos de vista parciales, a menudo promovidos al rango de "sistema" ("sistema político", etc.); la segunda, sobre la coherencia interna del hecho social global. La primera desprecia los extremos y los casos límites tanto como de los conjuntos concretos para clasificar fenómenos. La segunda, al contrario, se une a la explotación radical, monográfica, de las formas más sistemáticas y más desarrolladas, pen-

preciso que haya *sistema* de castas en el sentido de que el conjunto de las castas comprende a todos los miembros de la sociedad. Para una sociedad, una cosa es tener lo que se acostumbra llamar una casta de intocables (Japón), de herreros-músicos, de parias o extranjeros caminantes, o aun mezclar las "castas" y los clanes (Madagascar); otra, constituirse toda entera en un conjunto de castas. Para que haya casta es necesario que toda la sociedad esté completamente y sin residuo constituida de un conjunto de castas (108[a]).

Pero esto no es todo, y yo pediría además que se la refiera al principio que hemos puesto en claro. Para decir si se puede hablar de un sistema de castas en una sociedad, se planteará la cuestión de si el *status* y el poder están en ella completamente disociados y se puede encontrar el equivalente de la relación brahmán-kshatra. Esta cuestión, que puede parecer abusiva, tiene la virtud de fijar inmediatamente un límite a la influencia india en el sudeste asiático. Por importante que esta influencia haya sido desde el punto de vista cultural e incluso social, parece en primera aproximación que *en ninguna parte* en Indochina y en Indonesia el rey ha sido desposeído de sus prerrogativas religiosas. Esto puede corresponder a la vez a la sociedad autóctona y al hecho de que el budismo, allí donde domina, favorecería en realidad al rey en detrimento del brahmán. En todo caso, el hecho allí es masivo (108[b]).

Un caso aún más revelador, por estar más cerca de todos los conceptos del caso indio, es el de Ceilán. Todos los autores hablan de castas en Ceilán, señalando su carácter benigno en relación con la India. En general, se sorprenden, en toda la organización social, especialmente en los cingaleses, por la amplitud de las opciones concedidas a cada uno o, como dice Ryan, por "la floja integración" de la sociedad. Hemos señalado que Tambiah defendía contra nuestras críticas la teoría de las castas de Hocart. En efecto, esta teoría es justa *para Ceilán*. De hecho, muchas obras, y espe-

---

sando sacar a luz cada vez, al menos, un aspecto fundamental de la realidad social. La primera desprecia los hechos de conciencia y procede a la manera de las ciencias naturales. La segunda procura introducir el rigor científico en la comprensión de conjuntos humanos universales en su unicidad. Se mueve en la región señalada en muchos conceptos de Mauss, Weber e incluso de Durkheim (realidad social total y caso privilegiado, tipo ideal, virtud de la experiencia crucial).

(108[a]) Cf. BAILEY: *Archives eur. de Soc.*, 1963, pág. 109. Nadel ha creído encontrar en diferentes regiones de Africa castas más o menos desarrolladas: "Caste and Government in Primitive Society", 1954.

(108[b]) Cf. ROBERT LINGAT: "L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge d'après l'épigraphic", 1949.

cialmente la de Pieris sobre el reino candiano tardío (108[c]), describen una "liturgia" extremadamente elaborada, centrada en el rey y de un acentuado carácter burocrático, distinto a primera vista del sistema indio tal como lo conocemos en nuestros días. Se sabe que hay muy pocos brahmanes, ecónomos de templos, entre los cingaleses (e incluso entre los tamules de Ceilán), mientras que el budismo domina. En definitiva, Ceilán tiene todos los caracteres de la casta, de una parte, salvo su vigor, y de otra, la disyunción crucial sobre la que hemos insistido; el rey ha quedado el centro de la religión de grupo (por oposición a la religión individual, la disciplina de salvación búdica) tanto como de la vida política y económica (108[d]).

Vemos, pues, que la supremacía del sacerdote es un hecho indio que no es exportable; la India ha exportado una cuasi casta mejor que la casta propiamente dicha. Antes y después de su influencia, estos países no han conocido más que las "liturgias" estrictamente reales descritas por Hocart. Este hecho refuerza nuestro análisis y también nuestra hipótesis histórica.

(108[c]) W. H. GILBERT: "The Sinhalese Caste System"; BRICE RYAN: *Caste in Modern Ceylon,* 1950; RALPH PIERIS: *Sinhalese Social Organisation,* 1956.

(108[d]) Todo esto, naturalmente, no disminuye en nada el interés que presenta la sociedad cingalesa, objeto de toda una literatura histórica y, según Hocart, de señaladas investigaciones contemporáneas (Leach, Yalman, Tambiah). Se objetará que es fácil hablar de castas en Ceilán y difícil de hacer otra cosa. Pero se convendrá, sin duda, en que las dificultades del vocabulario no deben impedir el reconocimiento de hechos sociológicos fundamentales.

CAPITULO XI

COMPARACION *(Continuación)*: EL DEVENIR CONTEMPORANEO

111. El problema

¿Qué ha llegado a ser en nuestros días el sistema de castas? He aquí la cuestión a la que vamos a dedicar la mayor parte de este capítulo. Después de resumir una descripción autorizada de los cambios observados y una discusión reciente de su naturaleza, intentaremos aclarar la cuestión mediante una comparación global de la sociedad de castas y la sociedad igualitaria, comparación que servirá de conclusión general.

La literatura que trata de los "cambios sociales" es muy abundante. No es posible considerarla en su conjunto, porque sería necesario consagrarle una obra entera: hasta tal punto es rica y variada, y sobre todo, tantos comentarios, discusiones, críticas y diferenciaciones valorativas exigiría. Hablemos categóricamente: esta literatura es muy frecuentemente poco satisfactoria, por lo general superestima el cambio, y el crítico no solo tendría que mostrarlo, sino explicar por qué es así (111[a]). Por consiguiente, nos reduciremos a un conjunto de cuestiones generales relativas a los cambios modernos en relación con el sistema de castas.

A pesar de ello, tenemos que comenzar con un breve examen a fin de precisar el problema que al estructuralista plantea la noción de cambio y evitar equívocos. Se puede hacer un catálogo con-

(111[a]) Se trata la cuestión en "India in the 19th Century" (de próxima aparición); *Civ. ind. et Nous,* cap. III; *Contributions,* VII, pág. 13 y páginas 33 y sgs. Además de los trabajos citados en lo que sigue, se leerán con provecho, entre otros, los siguientes, que darán una idea del problema general: K. P. Chattopadhyay, ed.: *The Study of Changes in Traditional Culture;* ídem: *Some Approaches...*; T. S. Epstein: *Economic Development and Social Change in South India;* N. Karim: *Changing Society...*; McKim Marriott: "Technological Change", Social Change; cf. *India's Vill.,* págs. 96 y sgs.; M. Orans: "A Tribal People in an Industrial Setting"; M. S. A. Rao: *Social Change in Malabar;* D. Thorner: "The Village Panchayar as a Vehicle of Change"; E. Shils: *The Indian Intellectuals.*

siderable de fenómenos bien comprobados que, en primera aproximación, se tomarán como cambios experimentados por la sociedad india desde 1780 hasta hoy. Tomemos la agricultura y los derechos sobre el suelo y enumeremos rápidamente puntos bien establecidos en su mayor parte, uniendo a la necesidad los tiempos y los lugares. Crecimiento de la población y paso de una situación de escasez de la mano de obra en relación con la tierra cultivable a una situación de escasez de la tierra en relación con la mano de obra disponible. Creación de la propiedad del suelo y alteración de la posición de determinadas categorías sociales en relación a los derechos sobre el suelo. El descuento anual del Estado (*Land Revenue,* no verdaderamente un impuesto) llega a ser elevado e inexorable. Crecimiento de la circulación monetaria y establecimiento de medios de comunicación rápida y de transporte masivo. Aumento considerable de la economía mercantil en relación a la economía natural. Importancia de los cultivos alimenticios e industriales con vistas al mercado nacional e internacional. Prosperidad del usurero y expulsión en su beneficio del cultivador campesino, a lo que la ley debe poner freno. He aquí un conjunto de hechos de suficiente volumen para poner fuera de duda la realidad del cambio. La dificultad comienza cuando se trata de apreciar estos hechos. El espíritu moderno cree en el cambio y está predispuesto a exagerar su trascendencia. Además, la palabra "sociedad" no expresa exactamente lo mismo para los defensores de las distintas tendencias de la sociología o para el sociólogo, el economista y el historiador. Veremos a los antropólogos sociales divididos en el momento presente en cuanto a la naturaleza del movimiento social operado, puramente cuantitativo o verdaderamente cualitativo, regresivo o progresivo. Pero lo cierto es que la sociedad como marco global no ha cambiado. Las castas están siempre presentes, la intocabilidad siempre efectiva, aunque ilegal. En este punto están de acuerdo todos los especialistas. Por consiguiente, y siempre en primera aproximación, ha habido cambios *en* la sociedad, pero no cambio *de* la sociedad. El hecho resalta claramente, por contraste, con las declaraciones definitivas de Carlos Marx comprobando la ruina de la sociedad y prediciendo el fin de la división del trabajo hereditario:

> "Inglaterra ha roto el marco entero de la sociedad india, sin que hasta ahora se manifieste ningún síntoma de reconstitución... (*N. Y. Daily Tribune,* 25 de junio de 1853). "La industria moderna resultante del sistema ferroviario disolverá la división del trabajo hereditario, que es el fundamento de las castas indias." (*Ibíd.,* 8 de agosto de 1853. Sobre colonialismo, pág. 80.)

El hecho que se nos ofrece es que los enlaces presupuestos entre los cambios técnico-económicos y los cambios sociales no han funcionado y la sociedad de castas ha digerido lo que se creía que la haría saltar en pedazos. Este es el hecho más importante que la supervaloración frecuentísima del cambio no consigue enmascarar (111[b]).

Pero ¿podemos dejar esto así? Hay un problema, toda vez que —y ya lo veremos con detalle más adelante—los antropólogos se dividen en dos tendencias: unos se aferran a los hechos modernos y no ven más o casi no ven más que cambio, y otros se esfuerzan por comprender la sociedad tradicional "estructuralmente" o "funcionalmente" y no ven más que estabilidad y refuerzo inclusive. Evidentemente, es necesario combinar estos puntos de vista rivales y limitados. Para hacerlo se precisa establecer una comparación entre la sociedad de castas y la sociedad de tipo moderno. De este modo se podría describir su interacción, es decir, seguir y medir el cambio de modo más seguro y preciso que bajo el rótulo vago y tendencioso de "cambio social".

Podemos verlo de otra manera. Decir que no ha habido cambio *de* la sociedad es como decir que no ha habido revolución o reforma global: una forma de organización no cambia, sino que es reemplazada por otra; una estructura está presente o ausente, pero *no cambia.* Justamente, si tenemos derecho a afirmar que *hasta aquí* los cambios intervenidos no han alterado *visiblemente* lo que consideramos como el corazón, el núcleo vivo de la sociedad, ¿quién nos dice que estos cambios no acumulan en la sombra su acción corrosiva y que el orden de las castas no se hundirá como un mueble roído en su interior por los termites? ¿Quién nos dice, además, si las representaciones y valores no están ya profundamente alterados y que solo la tosquedad de nuestras nociones y de nuestros medios de investigación y *la ausencia de toda idea un poco precisa de la situación antigua del sistema,* p. ej., al comienzo de la dominación mogol, nos impide verlo? La cuestión que se plantea en

(111[b]) Muy recientemente aún, Ramkrishna Mukherjee se pregunta por qué dos siglos de dominación inglesa, "que han tocado a muerto por el sistema económico y social de la India, no han podido destruir el sistema de castas" (*Dynamics,* pág. 60). Nuestro lector está en condiciones de explicar esta decepción: los cambios se han encerrado en la especie de "bolsillos" político-económicos cuyo aislamiento y englobamiento hemos descrito en el sistema de valores; allí donde se postulaba, como entre nosotros, una vinculación directa permanece, en realidad, una complementariedad que permite al sistema tolerar novedades y defiende su esencia por lo que toca a ellas.

este punto es la de un conocimiento más preciso de la plasticidad de un sistema social y de la variabilidad posible de la relación *de hecho* entre su ideología y sus otros aspectos. Como en el fondo solo conocemos mediante la comparación los aspectos no ideológicos de un sistema social, estas reflexiones nos llevan a la comparación. De este modo, hemos dado de lado a la estrechez de nuestra posición inicial (cambios *en* la sociedad) y nos planteamos la cuestión de los cambios *en relación con* el sistema de castas.

Basta plantear la cuestión para darse cuenta de que en la situación presente tiene respuesta. Sin duda, la idea que los indios se forjan de la decadencia de su sociedad tiene raíces subjetivas, pero acaso no todo en ella sea imaginario. El aspecto bastardo de la cultura de la llanura del Ganges en relación con la del Deccan nos cuenta ya una historia y observaciones hechas al azar descubren rasgos reveladores, tales como el naufragio de un estilo estético a partir del comienzo del siglo XIX (111[c]). El modelo teórico que hemos comenzado a formar permite, por comparación con las situaciones observadas, hacernos una idea de la medida en la que el sistema ha roto algunos de sus lazos, no solo en el caso de los lingayat o de los musulmanes, sino, p. ej., en un hecho bien conocido, como el debilitamiento de las representaciones relativas a la impureza en el Norte, debilitamiento con toda seguridad provocado por la seducción de las sectas y el impacto musulmán.

112. Cuadro de los cambios recientes según Ghurye

Sociólogos y antropólogos no comparten la creencia—diríamos el *wishful thinking*—que puede existir en otra parte, según la cual las castas se debilitarían progresivamente bajo la influencia moderna, hasta llegar a desaparecer pura y simplemente. Sus ideas son muy poco precisas, pero un desacuerdo muy interesante se ha producido en ellos recientemente. Para mejor comprenderlo, nos remontaremos al cuadro general de los cambios en relación con las castas, dado por el profesor Ghurye ya en 1932 y completado en 1952 (112[a]). Este cuadro es importante en sí mismo, por venir

(111[c]) (Obs. pers.) Contraste entre joyas del siglo XIX en el Museo de Lucknow y las joyas actuales en la misma región (distrito de Gorakhpur).

(112[a]) Ghurye: *Caste and Race*, 1932; *Caste and Class*, 1952, capítulos VII-VIII (las referencias remiten a la segunda obra).

de un autor indio, pero más todavía como punto de partida de una tendencia, habiendo influido su autor en más de una generación de investigadores indios como jefe del activo Departamento de Sociología de la Universidad de Bombay.

No es muy fácil resumir a Ghurye, puesto que su exposición es bastante discursiva. Se contiene en dos capítulos, completados en la edición de 1952, uno de los cuales, el titulado "Caste and British Rule", contiene un juicio sobre la dominación inglesa, mientras que el segundo, "Caste and Nationalism", tiende a la movilización de los espíritus en la Universidad. De una exposición matizada, y a veces contradictoria o vacilante—se trata de no dejarse llevar lejos de lo real por vías parciales, pero un cierto lazo brahmánico persiste igualmente—se desprende finalmente una idea directriz. En lo que sigue reuniré la indicación de detalles dispersos.

Ghurye ha tenido el gran mérito de atraer la atención sobre aspectos conocidos de otro modo del movimiento social, principalmente sobre las actividades y reivindicaciones del movimiento llamado no-brahmán, iniciado por el florista Phule en Poona, hacia la mitad del siglo XIX; esclarecido en seguida, siempre en el país Marathe, por el maharajá de Kolhapur, y desarrollado en el siglo XX, con la concesión de privilegios de representación y de empleo en las minorías y las castas consideradas atrasadas (declaración Montagu-Chelmsford de 1917) y particularmente en el Sur (Justice Party y más tarde Asociación dravidiana—*dravida kalagam*)—. Del mismo modo para el movimiento de los intocables.

Ghurye señala que la jerarquía es atacada fuertemente por el movimiento no-brahmán (pág. 193), las nociones relativas a la impureza muy debilitadas (pág. 209) y las reglas de la alimentación y la bebida muy suavizadas, sobre todo en la ciudad. La libertad de las profesiones nuevas ha hecho que las castas no prescriban ya la ocupación. Como contrapartida, la endogamia persiste en imponerse en algunos rasgos, con una fuerza no disminuida (pág. 186) (112[b]).

(112[b]). Estos puntos han sido con frecuencia reconocidos. Así, para la profesión, p. ej., K. GOUGH: *Aspects*, págs. 32-33: en Kerala, la casta ha llegado a ser "un factor limitativo, más bien que determinante, en la elección de la profesión" (nadie ha tomado una profesión tradicionalmente propia de una casta inferior). La debilitación de las reglas relativas al alimento por oposición a la endogamia es un lugar común. Un incidente revelador (GHURYE, págs. 202-03): el reformador se inclina a esperar mucho de la Universidad, que crea un medio de hombres y mujeres instruidos para reaccionar contra las preocupaciones del régimen de casta. Pero en Bombay "una casta bastante numerosa, cuyos miembros son instruidos, ge-

La principal característica del período es el crecimiento urbano, y allí la casta todavía se impone. Las castas se agrupan en barrios, tienen sus casas reservadas, no sin un aspecto de beneficencia; crean sus cooperativas, bancos, maternidades, hospitales (pág. 201) y sus asociaciones (págs. 189-91). Todo esto representa nuevas formas de "solidaridad" y de "conciencia" de castas, se puede hablar de un "patriotismo de casta".

Es necesario insistir sobre las asociaciones de casta o *sabha* que se generalizan y "comprenden a todos los miembros de la casta que hablan la misma lengua", en tanto que el pancayat de casta no era tan amplio (confinado, según Ghurye, en los límites del pueblo o de la ciudad). Sus funciones consisten en velar por los intereses generales de la casta y su *status* en la jerarquía, proporcionar becas de estudio, ayudar a los pobres entre sus miembros y algunas veces legislar sobre determinadas costumbres. El autor indica que los mismos objetos en otro tiempo perseguidos en su mayor parte por asociaciones temporales constituidas en vista de un fin determinado (112[c]). Para volver a la casta urbana (pág. 193) se la ve servir a sus miembros en la competencia en que están comprometidos, especialmente para la obtención de puestos y empleos remuneradores, en número relativamente restringido. En conclusión, "el aspecto comunidad de la casta ha llegado de este modo a ser más comprensivo, extenso y permanente. La casta recurre a una parte cada vez mayor de los intereses individuales", "el sentimiento de

---

neralmente progresistas y muy bien situados, ha sentido pronto el peligro... Hace cinco o seis años fundó un centro social para su juventud...; en breve, un lugar donde los jóvenes de uno y otro sexo que pertenezcan a esta casta pueden distraerse, trabar conocimiento y sacar amistades que conduzcan naturalmente al matrimonio..."

(112[c]) Sobre la asociación llamada *sabha* o *samiti*, "asamblea", cf. el *Census of India*, 1911, en la encuesta especial sobre el gobierno de la casta. Los autores respectivos para Uttar Pradesh y Bengala han resumido la cuestión más tarde; Blunt, en *Caste System* (pág. 130), y O'Malley, en *I. C. C.* (págs. 174-75) (y en *Modern India*, pág. 161): se trata de conferencias anuales organizadas como las de las asociaciones occidentales. Los ahir publican un periódico mensual para toda la India del Norte. El objeto de estas asociaciones es el de mejorar la "posición de la casta, preocupándose de la instrucción y de reformas sociales de sentido moderno, como la elevación de la edad del matrimonio en contra de la imitación de las castas superiores. El *Census of India*, 1931, *U. P.* (*Report*, págs. 544 y sgs.) recoge los desarrollos entre 1911 y 1931. Véase el artículo de RUDOLPH & RUDOLPH: "Political Role of India's Caste Associations", que contiene una monografía de la casta vanniya de la región de Madrás. Cf. BAILEY: "Closed Social Stratification", pág. 122, y *Politics*, pág. 130 (prensadores de aceite de Orissa).

solidaridad se ha reforzado en un verdadero patriotismo" (página 192) (112[d]).

El autor idealiza el pasado, pero acentúa vigorosamente la concurrencia como hecho moderno cuando escribe *(ibíd.)* que "el conflicto de las reivindicaciones, la oposición mutua, ha sustituido así a la antigua armonía entre exigencia y aceptación". Es de notar además que Ghurye llama la atención contra la graduación en materia de reforma del connubium. El modernismo consiste, sobre todo, en matrimonio entre subcastas diferentes de la misma casta; puede imaginarse que las barreras entre subcastas vecinas saltan a su vez, pero el resultado sería desastroso, porque se llegaría a agregar una polvareda de pequeños grupos en un pequeño número de grandes bloques, cuyo exclusivismo y hostilidad mutuos tendrían una fuerza terrible.

En definitiva, Ghurye, sin expresarlo con toda la claridad que sería de desear, pone el dedo en un fenómeno esencial que se puede llamar la sustancialización de la casta. Muchos de los rasgos citados convienen, en efecto, en denunciar el tránsito de un universo estructural, fluido, en el que el acento cae sobre la interdependencia, donde no existe nivel privilegiado, de unidad sólida, a un universo

---

(112[d]) He dado de lado en este resumen los efectos contradictorios de la política inglesa (págs. 161-72). De un lado, los ingleses han suprimido las desigualdades jurídicas (salvo en lo que respecta a los templos y la intocabilidad en general, lo que debía ser la obra de Gandhi y de la Constitución de 1951), y también debilitado la casta retirándole sus poderes judiciales, extremo admitido corrientemente, pero no sin exageración. Del otro, Ghurye les reprocha haber consolidado indirectamente la casta por la atención que le prestaron en los empadronamientos decenales, particularmente por el esfuerzo de Risley en 1901 para separar un orden de preferencia para cada provincia. Esta medida, dictada por una curiosidad intelectual fuera de lugar, puso en movimiento las reivindicaciones de *status* y dio origen a la constitución de las asociaciones de casta. En realidad, el autor deja de señalar que los ingleses se han abstenido de tocar el aspecto religioso de las castas y se han limitado, en definitiva, a insertar en este universo el mínimo de igualdad que les parecía indispensable en el plano jurídico y político. Nuestro análisis muestra que el cálculo era justo, siendo dudoso que la igualdad en cuestión haya realmente debilitado o atacado a la casta. Otra cosa es la medida religiosa (derecho de los intocables a entrar en los templos), introducida a instancias de Gandhi, como veremos.

Ghurye ofrece como conclusión una comparación desdichada del estado de cosas actual con el antiguo, ampliamente idealizado e hipotético, de la "comunidad aldeana". El estado actual está tomado de una buena descripción que no establece el hecho del cambio, sino solamente la decepción de su autor al encontrar la realidad diferente de la ficción. Al final de esta comparación, Ghurye concluye que la (mítica) "comunidad aldeana" había sido reemplazada por la solidaridad de casta (pág. 193).

de bloques impenetrables, bastándose a sí mismos, esencialmente idénticos y en competencia entre sí, un universo en que la casta aparece como un *individuo* colectivo (en el sentido que hemos dado a esta palabra), como una sustancia (112[e]).

Nuestro autor se extravía a veces, por lo que bien puede llamarse su "patriotismo" de brahmán. Se ve en su idealización del pasado y en muchos pasajes (112[f]), como aquel en que deplora el hecho de que ciertas castas han dejado de emplear los brahmanes como sacerdotes: "incluso la cumbre... el sacerdocio de los brahmanes... el gran vínculo de solidaridad social en esta sociedad finamente dividida, está deshecha por una casta tras la otra". Se llega en esto a suponer que si Ghurye deplora el "patriotismo" de casta, es tanto por vinculación a un pasado idealizado como por hostilidad frente a la casta; parece que cree posible una transformación que acabe con la casta conservando el brahmanismo y la interdependencia.

Aunque mejor observador, apenas es más realista que Ghandi en cuanto a la relación entre el futuro y el pasado. Señalo este punto porque la actitud es compartida por otros autores y porque esta actitud ha coloreado toda la tendencia política india llamada

---

(112[e]) La mayor parte de los cambios reseñados por Ghurye va en el mismo sentido. La debilitación de la jerarquía y de la impureza, el ablandamiento de las reglas de alimentación en la ciudad, marcan la decadencia del aspecto religioso, que era el fundamento del sistema. El contraste entre comensalidad (debilitada) y *connubium* (mantenido rígido al nivel de la casta, aunque no de la subcasta) podría parecer que da la razón a quienes han considerado lo segundo más importante que la primera, pero solo se trataría de la mentalidad moderna. Las libertades de *connubium* entre subcastas diferentes están más cerca de la mezcla de subcastas diferentes en el mismo lugar, como consecuencia de la ruptura de las antiguas unidades territoriales; el cambio recaería entonces, en definitiva, más con el territorio que con el aspecto de casta propiamente dicho. Es preciso establecer además el contexto en el que se sitúa el cambio relativo al alimento; permanece estricto en la casa, como en materia matrimonial, y aquí, como en otras partes, un comportamiento más libre se yuxtapone en la vida de los interesados a un comportamiento ortodoxo. Todo esto sugiere finalmente que lo que era un sistema de castas fundado religiosamente, tiende a convertirse en una colección de agrupamientos cerrados, que responden a las ideas modernas de estratificación social.

(112[f]) Cuando Gandhi fue asesinado por un brahmán extremista, se produjo entre los marathas una reacción "antibrahmán" que Ghurye deplora como un acto fanático de casta. Ahora bien: si el talión puede considerarse como fanatismo—pero ¿no es aquí el asesino de Gandhi el principal fanático?—, si verdaderamente se expresan "antibrahmánicos" en esta reacción, ¿cuál es exactamente la situación de la casta en este asunto? O más exactamente, ¿es una manifestación progresista o reaccionaria? La identificación realizada entre los brahmanes de Maharashtra, víctimas de las

liberal (112[g]). Sin duda, no es necesaria mucha audacia a un extranjero para declarar que las intrigas antibrahmánicas, aun cuando tienen un lado demagógico y un poco violento, son un aspecto positivo de la lucha contra la casta. Sin embargo, es necesario decirlo, y añadir que así el estado de Madrás con su o sus asociaciones dravinianas, probablemente ha avanzado más en el camino de la desaparición de las castas que los demás estados de la India. Sobre todo, se concluirá que su abolición pasa verosímilmente por acciones de casta, y que solo el contenido de una acción de casta indica si milita en contra o a favor de la casta. No reconocerlo es no salir del espíritu indio tradicional. Nada más deplorable que el fracaso de Ambedkar y del movimiento intocable, porque lo sabemos bien hoy, contra Gandhi, que los intocables no serán en definitiva liberados nada más que por ellos mismos: la *buena voluntad* de sus superiores políticos no es suficiente para ello.

113. Complementos

Conviene agrupar aquí algunos juicios de la escuela de Bombay que, en su modestia y en su medida, testifican la influencia positiva de Ghurye y prueba una penetración verdadera. En un artículo de 1955, L. P. Desai y Damle continúan el inventario de los rasgos cambiantes y los rasgos estables, para insistir sobre los límites de los cambios y sobre el hecho de que ellos no alteran el sistema en su conjunto. Subrayan que se trata, sobre todo, de tolerancias en el comportamiento, que no tocan a la ideología tradicional. La idea es seguida por Kapadia, explicando encuestas de opiniones entre los estudiantes (1962); las disposiciones en materia de comensalidad y de *connubium* no se apoyan en un rechazo voluntario de las reglas tradicionales; nos inclinamos por los factores que favorecen el matrimonio—muy raro—entre castas diferentes, pero no hay "aceptación social" de este tipo de matrimonios. Las encuestas cerca

---

represalias, y el asesino de Gandhi, revela evidentemente espíritu de casta, pero no está injustificada en esta sociedad. Por lo demás, el hecho para una casta inferior de atreverse a levantarse y castigar a sus superiores por excelencia, considerados culpables, es más bien una prueba de emancipación, un fenómeno progresivo. Nos ilusionaría mucho que se pensase suprimir las castas sin hacer ningún daño a los brahmanes. Es inevitable que sufran, quizá injustamente, con la transformación que Ghurye declara desear, simplemente porque están en la cumbre de la jerarquía que se quiere suprimir.

(112[g]) Cf. n. 114[d].

de los estudiantes son reveladoras, en particular la de B. V. Shah en Baroda, la más precisa y sincera (113[a]). Demuestra, en efecto, que estos jóvenes que pertenecen a las castas altas y a las capas más modernizadas de la sociedad, sometidas en la Universidad al pleno impacto de las ideas occidentales, son en lo esencial conservadores. Solo una ínfima minoría se declara contraria—en teoría—a la familia indivisa y al matrimonio tradicional. La mayor parte limitan su deseo de innovación a tal o cual adaptación de detalle del sistema tradicional. Debamos o no alabar su prudencia o deplorar su pusilanimidad, sus opiniones muestran que los valores individualistas han dejado de constituir un desafío a la casta. Las adquisiciones intelectuales no comportan una condenación global del sistema (113[b]). Los valores de casta envuelven y engloban los fermentos modernos. El deseo de seguridad y las viejas solidaridades los arrastran en las veleidades de independencia. No sabríamos encontrar mejor demostración a la luz de la impotencia de la educación moderna y de las transformaciones económicas y sociales para quebrantar el sistema tradicional. Un autor reciente expresa esta situación, habla del "equilibrio" y de la "reconciliación" que está en trance de efectuarse entre los dos universos. "En la vida del individuo puede haber una tentativa para mejorar su *status* tradicional mediante la instrucción moderna; en la familia, mientras que algunos de sus miembros mantendrán papeles tradicionales, otros se lanzarán a las profesiones nuevas" (113[c]). En realidad, hay aquí más que un "equilibrio", porque lo nuevo se subordina a lo antiguo; para el individuo la instrucción es el medio, el rango tradicional el fin, y la familia

(113[a]) A. R. Desai no añade a Ghurye más que un superficial juicio optimista (*Social Background*, págs. 235-36). I. P. DESAI & J. B. DAMLE: "Note on change in the Caste", *Ghurye Felicitation Volume*, págs. 268 y sgs.; K. M. KAPADIA: "Caste in Transition", *Soc. Bull.*, XI, 1962, págs. 77, 86 y sgs. Fishman notaba (*Culture Change*, págs. 147-48), a propósito de ciertas manifestaciones espectaculares: "These instances, seen in their true light, then, are cases of only temporary relaxation of caste rules under stress of special circunstances of social coercion rather than instances of permanent weakening of caste prejudice..." Sobre las encuestas de opinión entre los estudiantes, cf. KAPADIA, *loc. cit.;* B. V. SHAH: *Social Change and College Students of Gurayat*, Baroda, M. S. University, 1964.

(113[b]) Muy de otro modo ocurría, p. ej., en Bengala, desde el comienzo del siglo XIX. La actitud se ha vuelto completamente, y esto explica que un autor nutrido de las fuentes del renacimiento bengalí, como N. C. Chaudhuri, puede denunciar la caída del nivel intelectual que acompaña, según él, a la reafirmación victoriosa de los valores tradicionales desde la época de Gandhi (*Autobiography, passim*); la *intelligentsia* india, en cierto sentido, se ha encerrado en sí misma.

(113[c]) K. CHANDRASHEKHARAIYAH, en *Soc. Bull.*, IX, 1962, pág. 63.

engloba, gracias a su tradicional indivisión, lo antiguo y lo nuevo. (Es natural que incorporando así el cambio a la familia debe, en cierto grado, modificarse ella, pues este es un aspecto muy delicado de descubrir.)

Parece que se puede generalizar y aplicar a todos los factores considerados de modernización lo que acabamos de decir de la instrucción y de las profesiones modernas. Así, de la urbanización de la que se comprueba que no produce "los cambios sociales necesarios al desarrollo económico" (Jachin Chandhuri). Comprobando que la vida en la ciudad permanece a menudo rural en su contenido y en su espíritu, Desai y Damle han podido hablar de una falsa apariencia de urbanización *(fake urbanization).* Más recientemente, R. D. Lambert ha puesto en duda la idea de que el cambio irradia de la ciudad a la aldea. Fuera de las grandes metrópolis y de las recientes y artificiales, como las ciudades del acero, la industria se adapta al medio tradicional más bien que lo transforma (113[d]).

Todos estos hechos no deben ser considerados como absolutamente negativos o sorprendentes. Es absolutamente natural que lo nuevo y lo antiguo se combinen. Los hechos en cuestión solo adquieren su volumen real en relación a las ideas según las cuales la modernización debía desde su comienzo hacer volar en astillas la sociedad de castas. Estas ideas eran el asunto de hombres modernos que comprobaban la incompatibilidad entre dos conjuntos de valores y que suponían que todo lo que acompaña, en la sociedad occidental, a los valores modernos debía automáticamente oponerse como factor eficaz de destrucción a los valores indios tradicionales. Pero nos encontramos con que la interacción entre los dos conjuntos toma caminos distintos.

(113[d]) SACHIN CHAUDHURI, en R. TURNER, ed.: *India's Urban Future,* pág. 225; DESAI & DAMLE, *loc. cit.;* R. D. LAMBERT: "The Impact of Urban Society upon Village Life", en TURNER, págs. 117-40, pero cf. ELLEFSEN: "City-Hinterland Relationships", *ibíd.,* págs. 94-116, y como un ejemplo de cambios inducidos en una aldea por la proximidad de una gran ciudad (Bombay), N. G. CHAPEKAR: "Social Change", *Ghurye Felicitation Volume,* págs. 169-82; R. D. LAMBERT: *Workers, Factories and Social Change in Poona,* Princeton, 1963, cf. PUNDALIK & PATWARDHAN, en *Soc. Bull.,* XI, 1962, págs. 68-72 (actitud de las castas después de la inundación de Poona); V. A. SANGAVE: "Caste Organisation in Kolhapur", 1962; para una bibliografía comentada de la urbanización en la India y para sus características, véase B. F. HOSELITZ, en R. TURNER, *op. cit.,* págs. 425-43 y págs. 157-91.

114. ¿SE REFUERZA LA CASTA?

Srinivas, en un artículo publicado en 1957 y en otros textos, sigue a su maestro Ghurye y se manifiesta más pesimista que él (114[a]). Desde el comienzo de su artículo insiste sobre el hecho evidenciado por Miller, según el cual la época moderna ha visto a la casta perder su base territorial limitada (el "pequeño reino") y extenderse libremente fuera de él: "el djinn se ha salido de la botella". A continuación, expone el papel representado por la casta en la política desde la independencia, en parte según obras especiales. Y termina tomando de otro trabajo un pasaje:

> En general, puede afirmarse con confianza que los últimos cien años han visto un gran aumento de la solidaridad de casta... y un descenso concomitante del sentido de la interdependencia entre castas diferentes que viven en la misma región (traduce de *Seminar*, pág. 136).

Lo anterior no hay que tomarlo al pie de la letra. "El aumento de solidaridad" mira, sobre todo, a la desaparición de las barreras políticas y al progreso de las comunicaciones llevando a una *extensión espacial* mayor de los grupos concretos de casta. Y la "concomitancia" supone una constancia bastante teórica de la suma de las solidaridades en un momento (lo mismo en A. R. Desai, cf. *Contributions*, VII, pág. 33). En realidad, los *sabha* o asociaciones de castas intervienen, en general, muy poco en la vida cotidiana de los pueblos. El autor cita a Bailey como demostrando que el aumento de las relaciones externas debilita la integración de los pueblos. Pero Bailey no lo hace en vista de las "solidaridades" de casta fuera de los pueblos, sino—en el caso que estudia—para que las *castas dominadas* y no la casta dominante se benefician del sistema económico-político moderno (114[b]).

(114[a]) M. N. SRINIVAS: *India's Villages*, Introducción (1954); "Caste in Modern India" (1957), cf. la obra del mismo título, págs. 15-41; *Report of the Seminar on Casteism* (1955), pág. 136. Otros autores han expresado al paso visiones análogas. Así, según Aiyappan (*Soc. Bull.*, IV-2, pág. 179), la casta se refuerza en direcciones nuevas (la política); B. Kuppuswamy (*Journ. of Psychol.*, 42, 1956, pág. 172): "La observación corriente revela que la conciencia de casta ha aumentado más que disminuido con la instrucción."

(114[b]) Según MILLER ("Caste and Territory"), la casta dominante sin duda ha tenido siempre relaciones exteriores más extensas que sus inferiores. Para ella, el hecho de extenderlas más no modificaría la situación en el pueblo. En lo que respecta a las relaciones de la aldea con el exterior en la situación antigua, hay en Srinivas cierta vacilación. En *India's Villages*, de una parte, reconoce en la Introducción que la "comunidad

Según el mismo autor, ha habido por lo demás un aumento de las "tensiones" (114[c]) entre castas diferentes (movimiento antibrahmánico en el Sur, competencia entre la gente culta por los empleos modernos en número relativamente restringido). Estas tensiones son interpretadas como señales de un reforzamiento de las solidaridades de casta. Aquí, en el interior del punto de vista progresista, el prejuicio brahmánico ya encontrado aflora de nuevo; el movimiento antibrahmánico se considera como malo en sí, mientras que es bien evidente que es el índice de un debilitamiento del sistema como tal. Se nos dice, además, que el hecho de existir nuevos campos de actividad (la política y, particularmente, las elecciones) refuerza el poder de la casta (*Mod. India,* pág. 23). N. K. Bose ha señalado discretamente que esto no es allí más que un aspecto de la cuestión, y añade que en la esfera económica la casta había sido seriamente debilitada por la introducción de un sistema de producción y de relaciones económicas que le es extraño (114[d]).

---

aldeana" perfectamente independiente del medio es un "mito" (págs. 9-11); del otro, en un artículo de la misma colección se sirve de la famosa declaración de Metcalfe a este respecto (pág. 23). En su libro *Caste and the Economic Frontier,* 1957, F. G. Bailey se ha preocupado exclusivamente de descubrir el impacto en una aldea bastante particular de la economía mercantil y de la administración política. Aunque se puedan tener algunas reservas acerca del método, los postulados y las extrapolaciones de la obra, razonablemente, pueden suscribirse las conclusiones siguientes. Tres categorías se enriquecen: el grupo local de la casta de los destiladores invierte la riqueza obtenida en tierras y mejora su posición jerárquica (menos quizá de lo que el autor quisiera); mercaderes llegados de fuera (los "destiladores de Ganjam") compran también tierras, pero permanecen en gran parte extraños a la colectividad local; en fin, la principal casta de intocables, gracias a los privilegios concedidos por el gobierno en el reclutamiento para los empleos públicos, llega a adquirir una cantidad notable de tierras, pero sus esfuerzos por mejorar su *status* chocan la "barrera de la intocabilidad"; sus superiores replican privándola de sus prerrogativas rituales y la aldea finalmente la rechaza hasta donde puede dentro del sistema oficial general (pág. 224: "the are moving out of the social structure of the village"). Por último, se reconoce aquí la misma tendencia a pasar de la estructura a la sustancia que hemos resumido según Ghurye.

(114[c]) Bajo el rótulo de "tensiones", la Unesco—a requerimiento del gobierno indio—ordenó el estudio de ciertos antagonismos, sobre todo los que existían entre hindúes y musulmanes, pero también aquellos entre brahmanes y no brahmanes en el Sur. Véase, sobre todo, GARDNER MURPHY: *In the Minds of Men.* Véanse también los sondeos de opiniones y encuestas siguientes: R. K. MUKERJI: *Inter-Caste Tensions,* 1951; K. PRASAD: *Social Integration Research, a Study in Inter-Caste Relationships,* 1954; B. KUPPUSWAMY: "Attitudes to the Caste System", 1956; VAKIL & CABINETMAKER: *Government and the Displaced Persons,* 1956; VAKIL & MEHTA: *Government and the Governed,* 1956; B. S. GUHA, ed.: *Studies... among the Refugees,* 1959.

(114[d]) N. K. BOSE, en SINGER, ed.: *Traditional India,* págs. 191-296.

En definitiva, Srinivas ha tenido el mérito de recordar después de Ghurye que la casta no estaba en trance de desaparecer. La ha visto adaptándose de la manera más flexible a las condiciones nuevas y extendiendo su campo de actividad. Interpreta el fenómeno como un reforzamiento de la casta individual. Y ha presentado además el hecho, implícitamente al menos, como un reforzamiento del *sistema.* Ahora bien: el sistema solo consiste en solidaridades —habría que saber precisamente qué grado de solidaridad comporta hablando con propiedad, y si más allá de este grado su mismo crecimiento no la debilita—, el sistema comporta también interdependencia, en lo cual Srinivas admite que se ha debilitado, y jerarquía, contra la cual el movimiento antibrahmánico se dirige.

Estudiando condiciones muy especiales en el Este africano, donde hasta estos últimos años los gujeratis se exiliaban temporalmente para "hacer dinero" en el comercio, David Pocock, por su parte, escribe que encontraba castas, pero no sistemas de casta: "existen castas..., pero el sistema de castas ha dejado de existir". Aun comprendiendo la intención, se puede preguntar cómo los componentes del sistema pueden sobrevivir a él como tales. Más sutilmente, el mismo investigador ha encontrado en el este africano la jerarquía sustituida por un sentido nuevo, no estructural, de la diferencia. En suma ha tenido, como Ghurye, el sentimiento de un

---

La actitud de Srinivas a propósito del movimiento llamado "no-brahmán" en el antiguo estado de Madrás (Justice Party, Asociación draviniana) evoca, más allá de Ghurye y de otros autores, la actitud de los liberales del Partido del Congreso, actitud "anticomunalista" de Motilal Nehru, p. ej., rechazando una representación distinta de la minoría musulmana en nombre de los principios abstractos de la democracia liberal (cf. *Contributions,* VII, págs. 41-42, n. 16, pág. 49); en un sentido cercano, cf. RUDOLPH & RUDOLPH: "Political Role", pág. 10. Para estos, intelectuales, la emancipación no pasaría del reconocimiento de los antagonismos, y la actitud liberal se manifestaba en el análisis como apta para representar la casta ignorándola. El movimiento antibrahmán era, sin duda, un movimiento de casta en sentido amplio, pero hay necesidad, sin embargo, de distinguir entre la forma o el modo de manifestarse un movimiento y su contenido (como intención y como resultado): ¿está el movimiento dirigido contra el sistema de castas o trabaja en su favor? Un movimiento que acaba minando el prestigio en los brahmanes y privándolos de su cuasi monopolio real de la administración (en el estado de Madrás de hoy) representa una debilitación del sistema, como reconocía Ghurye, al menos en un pasaje. En cuanto al papel de la casta en las elecciones y en la política en general, si es contrario también para él al modelo occidental, es al mismo tiempo natural e inevitable en el período actual (RUDOLPH, *op. cit.*). Por lo demás, por lo que toca al sistema tradicional, si se quiere renunciar al mito de la comunidad aldeana, representa quizá más bien un desarrollo, sin duda, completamente original que una innovación verdadera.

tránsito de la estructura a la sustancia, y de este modo es como hay que interpretar su citada *boutade* (114[e]).

115. De la interdependencia a la concurrencia

En breves notas, E. R. Leach ha puesto en discusión la conclusión de Srinivas al nivel del sistema. La casta se funda en la interdependencia con exclusión de la concurrencia *(competition)*, y "desde que obra concurrencialmente" obra contra la tradición de las castas. Si la interdependencia es sustituida por la competencia, la casta ha vencido. Bailey desarrolla esta idea en un artículo reciente (115[a]). En la aldea misma, el sistema está alterado según él a causa de las posibilidades de enriquecimiento por el exterior y de las castas bajas que llegan así a negar su situación de clientes frente a sus patronos y se afirman en concurrencia con ellos. Bailey deduce esto de su propia experiencia (cf. nota 114[b]), pero la fórmula es, sin duda, exagerada, resultando de una generalización demasiado precipitada.

En resumen, según Bailey, se ha pasado ya de un sistema "orgánico" a un sistema "segmentario". La expresión "segmentario" designa algo como lo que Durkheim llamaba (solidaridad) mecánica; en nuestro lenguaje diríamos que se ha pasado de una estructura a la yuxtaposición de sustancias. Quedan grupos que se siguen denominando "castas", pero pertenecen a un sistema diferente. Más claramente todavía, y siempre según Bailey, al nivel de Estado ocurre que, por la ampliación del marco territorial, las castas, que a diferencia de las subcastas solo eran "categorías", han llegado a ser

(114[c]) David F. Pocock: "Difference in East Africa", *Southw. Journ. of Anthrop.*, 13-4, 1957, págs. 289-300; cf. recientemente O. M. Lynch, en Balatnam, ed.: *Anthropology on the March*, págs. 198-99 (no hay sistema de castas en las ciudades). El estructuralista tiene aquí la satisfacción de poder remitir a Aristóteles (*Politique*, 1253[a], págs. 22-23, trad. Tricot): "Ahora bien: las cosas se definen siempre por su función y su potencialidad; cuando más tarde no están en condiciones de cumplir su trabajo, no es preciso decir que son las mismas cosas, sino solamente que tienen el mismo nombre...; el cuerpo entero, una vez destruido, no tendrá ni pie ni mano sino por simple homonimia."

(115[a]) Edmund R. Leach, ed.: *Aspects of Caste*, págs. 6-7; F. G. Bailey: "Closed Social Stratification". Por su parte, D. Mackenzie Brown ha aislado claramente la competencia "en marcado contraste con las ideas indias de castas sin competencia entre ellas ("no-competitiva") que reconocían una fuente única del poder político y de la virtud" (Park & Tinker: *Leadership*, pág. 13).

"grupos" verdaderos, entre otros por la creación de las asociaciones de casta (*sabha,* etc.), grupos de interés en concurrencia unos con otros, que forman de las castas "unidades políticas". La casta no es allí un grupo de *status,* por lo cual habría que designarlo con otra palabra.

Encontramos, pues, en Leach y Bailey la concurrencia ya señalada por Ghurye, pero interpretada esta vez como la señal de una transformación del sistema: se trata de concurrencia *entre castas diferentes* en el plano económico-político, porque la concurrencia en sí no es desconocida en el sistema tradicional (115[b]). En efecto, parece que asistimos a una transición, en una parte de la esfera de actividad, del mundo de la casta al mundo moderno.

116. Conclusión provisional

Terminamos esta confrontación con dos observaciones. En primer lugar, la sustitución de la interdependencia por la concurrencia seguramente solo es un aspecto—el aspecto de comportamiento—del fenómeno. Se podría decir también que la casta parece aceptar la igualdad (116[a]), o que ideológicamente la estructura parece dar paso

(115[b]) Srinivas: *India's Vill.,* pág. 7: "Fuertes rivalidades entre los miembros de una casta no agrícola o sirviente"; "el monopolio une a la vez y divide a las personas que gozan de él". A decir verdad, había competencia entre miembros de castas diferentes en las situaciones especializadas; p. ej., cuando se trataba de conseguir del dueño de la tierra una parcela para trabajarla o un empleo agrícola, y entre castas diferentes por el *status.*

(116[a]) Esto se acompaña a veces con exageraciones y actitudes que muestran el carácter completamente artificial de lo adoptado. Así, el purismo que se les ha criticado a los intelectuales. Veamos un hecho completamente diferente. La entrega de una cosecha de caña de azúcar a una refinería de la llanura del Ganges se regula por la cooperativa de los productores conforme a la más estricta equidad. Una organización así es conveniente, porque el cultivador tiene ventaja en entregar pronto, mientras las entregas deben escalonarse en muchos meses. La aldea recibe los bonos de entrega, que son distribuidos uno tras otro, simultánea y proporcionalmente, en tres categorías (grandes, medios y pequeños productores). Existe una disposición que permite una entrega excepcional a quien haga frente a gastos excepcionales (matrimonio, etc.). La distribución se inscribe regularmente en el registro donde todos los explotadores figuran en cada categoría por orden alfabético, sin fraude alguno. A pesar de todo, la mayor parte de los interesados se reúne desde las seis de la mañana, incluso los días en que saben que la aldea no ha recibido bonos, y reclaman y discuten largamente. Concediendo su parte al analfabetismo, que hace que muchos de ellos no puedan verificar las operaciones inscritas, y al hecho de que el registro lo lleve un antiguo zamindar que tiene sus intereses como gran

a la sustancia, convirtiéndose cada casta en un individuo frente a otros individuos. Se observará que en este punto las exégesis modernas que hemos rechazado, como la de Kroeber—la casta como límite de la clase—o la de Karvé—la casta como bloque *sui generis* que entra en la construcción de la sociedad—, llegan a ser verdaderas (116[b]). En otros términos, la modernización de la casta parece transformarla en lo que los modernos ven naturalmente en ella. Nada de extraño hay en esto, puesto que en ambos casos se trata de una transición intelectual o empírica entre ambos universos.

Pero no debe olvidarse que la modificación alegada, por real que sea, sigue siendo parcial. Se refiere a la esfera político-económica de la vida social. Para estimar su significación global es necesario conocer además el lugar que ocupa esta esfera particular en el conjunto. Ahora bien: en la perspectiva tradicional, que es aquí la esencial, ni esta esfera domina el resto de la vida social, ni es autónoma o exterior en relación a ella, sino al contrario, está encerrada en un englobante religioso. Esta disposición sigue siendo verdadera hasta cuando lo que hemos considerado como el corazón ideológico del sistema, la oposición puro-impuro, se debilita. En ella reside el secreto de la plasticidad del sistema de castas y la ambigüedad de los cambios comprobados. Todo pasa como si el sistema los tolerara en la medida en que interesan a una esfera que le es secundaria. Lo que nos lleva a no dar la razón a ninguna de las dos opiniones enfrentadas es que no haya habido en los hechos retenidos por ellas ni reforzamiento ni transformación esen-

---

abastecedor, queda el que los aldeanos no se adaptan al sistema porque en el fondo no creen en él; piensan siempre que inoportunidades repetidas, pasiones más o menos hábiles, influirán torcidamente en la distribución. De aquí el recurrir a reglas de equidad complicadas y pesadas que hacen impracticable el funcionamiento de la cooperativa, a la vez que abren la puerta efectivamente a las malversaciones (encuesta personal).

(116[b]) Béteille, de la Universidad de Delhi, ha contestado a Bailey en una correspondencia que defiende en definitiva la posición de Srinivas (*Archives eur. de Soc.*, 1964, I, págs. 130-34). Tiene razón en recordar a Bailey la naturaleza segmentaria del sistema de grupos. Béteille opone que no hay diferencia esencial entre el interior y el exterior de un grupo de la naturaleza de las castas; en suma, reintroduce una visión estructural de la casta tradicional, pero descuida precisamente la regresión moderna del aspecto estructural. Visto de cerca, los dos autores son víctimas de una concepción insuficiente del lugar que ocupa el territorio en un sistema de este tipo: Bailey, por deslizar la noción de segmentación del plano conceptual al plano material-territorial, y Béteille, por aproximar, siguiendo en esto a Srinivas, abusivamente la extensión espacial de un conjunto de castas y la interdependencia estructural, como si fuesen dos especies diferentes del género "solidaridad".

cial del sistema, sino solamente un cambio que interesa a sus regiones menores. Para ver si ello es así, es preciso desarrollar la comparación embrionaria que Leach nos propone. A falta de lo cual no vemos, con Srinivas, sino que lo antiguo continúa y se refuerza bajo formas nuevas, o con Bailey que lo moderno sustituye a lo antiguo; no sabríamos ni localizar ni tampoco describir los cambios.

117. Ensayo de inventario

Puede comenzarse enumerando los principales cambios generales más o menos pertinentes en relación con el sistema de castas, en el plano ideológico y en el plano empírico.

En el plano ideológico, el hecho mayor es la invención de un subconjunto igualitario a nivel jurídico y político, sin modificación voluntaria correspondiente al cuadro jerárquico global (117[a]). Se comprueba también un impulso reformista que, en relación con el rasgo precedente, comprende una modernización de la religión—el neo-hinduismo—y también un esfuerzo limitado para reformar las costumbres (la intocabilidad, en particular). En un plano intermedio, principalmente empírico, pero implicando resonancias ideológicas, se sitúa lo que yo llamaría la existencia de un modelo real extranjero: los ingleses, reinando realmente, han sido el modelo a imitar ("occidentalización"), exactamente como los reyes ortodoxos, sin reconocer por ellos mismos los valores brahmánicos, pero teniendo gran cuidado de contrariarlos lo menos posible. En fin, tres hechos de gran volumen se sitúan en el plano empírico: la aparición y el desarrollo de las profesiones modernas, por lo común neutras desde el punto de vista religioso, y el desarrollo urbano;

(117[a]) Cf., para un aspecto importante de la Constitución, A. Alexandrovicz: "La liberté religieuse dans la Constitution de l'Inde", *Revue int. de Droit comparé,* 1964, págs. 319-30. Para citar un juicio excepcional, pero característico, la Corte Suprema, contra la opinión del presidente, "ha considerado la prohibición de la excomunión como una intervención injustificable en la autonomía de las instituciones religiosas garantizadas por el artículo 26" de la Constitución (pág. 8).

Para facilitar el progreso de las capas últimas, se ha mantenido una preferencia parcial a su favor en el reclutamiento de los servicios públicos y también de los colegios. Ghurye—salvo en lo que concierne a los intocables—, A. R. Desai, K. M. Kapadia (*Soc. Bull.,* XI, 1962, pág. 87), condenan este procedimiento como favorable al espíritu de casta. (Se dice a menudo también que hace bajar el nivel del reclutamiento.) Pero sin este correctivo, todos los puestos de funcionarios estarían en manos de las castas superiores, lo que hubiese sido más favorable al espíritu de casta.

la unificación territorial y la nueva movilidad espacial; la emancipación de lo económico y el desarrollo de la economía de mercado.

Estos rasgos son de naturaleza diversa, unos convenidos o suponiendo una aceptación o una reacción positiva del lado de una parte al menos de la población; otros impuestos desde el exterior o como resultado directamente y, al parecer, inconscientemente, de la dominación occidental, con sus técnicas y sus valores propios. Se comprende que deben afectar al sistema de castas de manera desigual y diversa.

Podemos, además, intentar clasificar los tipos de interacción que tales factores han producido. Distinguiremos tres: la repulsa, la mezcla en que los rasgos tradicionales y los modernos coexisten a su modo, y la combinación que los une íntimamente en formas nuevas de carácter híbrido y de orientación ambigua. Sin duda, se estará de acuerdo en que la sociedad de castas ha opuesto a la muy prudente dominación inglesa un mínimum de *repulsa*. Sin embargo, a nivel ideológico, se nos dice que la rebelión de 1857 fue una reacción violenta contra una amenaza imaginaria de subversión del orden social.

La *mezcla*, por el contrario, es ubiquitaria y parece a primera vista la forma general de reacción, de acuerdo con lo que anteriormente (§ 95) se ha dicho de la capacidad integrativa o agregativa de esta sociedad. A nivel global, la subordinación y el aislamiento en relación con los valores primarios de lo que podríamos llamar el "bolso" político-económico, permite la inserción del subconjunto igualitario moderno. De igual modo, la libertad de las profesiones nuevas coexiste con el mantenimiento de restricciones profesionales religiosamente pertinentes (estabilidad de las especialidades rituales en la aldea) o aun la concurrencia al nivel territorial más vasto coexiste con la interdependencia al nivel de la aldea, la movilidad espacial con el mantenimiento de los caracteres esenciales del matrimonio, la occidentalización con la "sanscritización", la libertad de alimentación durante las visitas a la ciudad con el mantenimiento de las reglas en la casa. El impulso reformista es, desde luego, un fenómeno limitado, sin gran efecto práctico; solo el Arya Samaj ha tenido verdaderamente en el Panjab y en Uttar Pradesh una acogida en masa favorable, pero incluso en este caso la voluntad de reforma ha permanecido bastante platónica; se ha aconsejado a los intocables abandonar sus ocupaciones degradantes, y allí donde lo han intentado han experimentado la inanidad de este consejo, como en general la de sus esfuerzos por salir de su condición mediante

la "sanscritización" (117[b]). De modo semejante, pocas castas han conseguido ver el reconocimiento en su medio de las pretensiones exorbitantes que habían tenido a bien expresar en sus empadronamientos. En lo que respecta a la economía, si la innovación se ha insertado fácilmente en el sistema, le fue necesario que la mentalidad mercantil o capitalista marchase en el conjunto sobre la mentalidad tradicional del prestigio y del dispendio espectacular e improductivo.

La *combinación* apenas ha sido separada sistemáticamente. Sin embargo, es evidente en la abundante literatura que estudia las relaciones de la sociedad tradicional y de la política moderna; el papel de las castas en las elecciones y una gran parte de la vida política en general, comporta un aspecto de manipulación sabia de las condiciones nuevas a los fines tradicionales de clientela y patronato (117[c]). El conflicto entre hindúes y musulmanes, que ha desembocado en el reparto del país, corresponde a una forma política ("comunalismo") híbrida entre el régimen tradicional de predominio religioso y la nación (Ap. D).

Un hecho mínimo, pero característico, es el empleo de los tribunales modernos para obtener privilegios tradicionales. Así, en el país tamul son interminables los procesos relativos al primer rango, o a un rango determinado, en las distribuciones honoríficas que siguen a la celebración de las fiestas en los grandes templos. El estado de Madrás nos ofrece también un ejemplo de un tipo de reacción muy interesante (pero del que, por desgracia, no he podido seguir el desarrollo después de 1950). Se trata de la respuesta de los medios conservadores de esta región muy tradicionalista al movimiento y a las medidas encaminadas a conceder a los intocables el derecho de entrar en los templos brahmánicos. Ha habido, desde luego, resistencia contra el movimiento gandhista, pero la reforma se impuso más o menos generalmente y ciertas leyes ("Tem-

---

(117[b]) Además de la pérdida económica general resultante del procedimiento, los intocables, que aspiraban a no tener que ocuparse de los animales muertos y trabajar sus pieles, necesariamente estarían inmovilizados la mayor parte del tiempo. La sugerencia venía de Arya Samaj en el Norte, pero la literatura antropológica sobre este punto es muy abundante. Cf., después de BLUNT, págs. 334 y sgs., SRINIVAS: "Dominante Caste", página 3; COHN: "The Changing Status of a Depressed Caste", etc.

(117[c]) SRINIVAS: *Caste in Modern India* (ref.); PARK & TINKER: *Leadership a. Political Institutions;* MYRON WEINER: "Changing Patterns", *Pacific Affairs,* XXXII-3, 1959, págs. 277-87; F. G. BAILEY: "Politics in Orissa", *Econ. Weekly,* ago.-nov. de 1959; "Trad. Society and Representation", *Arch. eur. de Soc.,* I, 1960, págs. 121-41, *Politics and Social Change.*

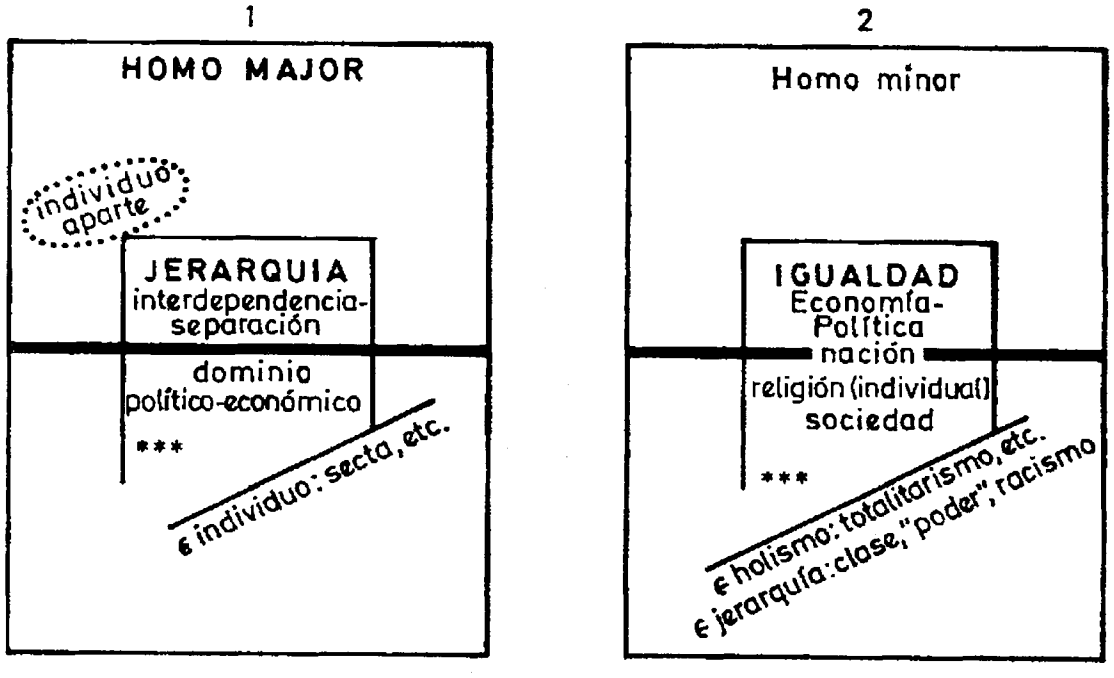
ple Entry Acts") han pasado a los diversos estados (a Madrás en 1947). Entonces Madrás fue escenario de una especie de reacción puritana de los vegetarianos que se extendió libremente después de la independencia a la India: prohibición de sacrificar animales en la vecindad inmediata de los grandes templos, como las castas consumidoras de carne acostumbraban hacer; prohibición por ciertos municipios (Dindigul) de la venta de carne de buey, incluso a los musulmanes; en fin, en septiembre de 1950, la Asamblea de Madrás (el estado no estaba aún dividido en Tamul y Telugus) dio una ley prohibiendo los sacrificios de animales en general (por tanto, también de los cultos privados de la localidad, de casta o de grupos de familia). Estando acostumbrada la mayoría de la población a tales sacrificios, no se comprende cómo semejante ley ha podido ser realmente aplicada, ni tampoco cómo habría podido adoptarse si la democracia hubiera funcionado normalmente (117[d]). Pero la razón de todas estas medidas está clara: si los intocables entran en los templos, hacen peligrar la pureza de las otras castas y su misma idea del culto y del dios; la única solución es reformar por la fuerza, de suerte que dejen de ser fautores de impureza. El objetivo va más lejos y se tiende a imponer el vegetarianismo a todos. Suceso importante: la tolerancia jerarquizante tradicional cede el paso aquí a una mentalidad moderna, totalitaria; la estructura jerárquica es reemplazada por una sustancia única y rígida. El hecho es extremadamente significativo: el igualitarismo, saliendo de la zona limitada en que se tolera bien, provoca una modificación profunda y una amenaza de totalitarismo religioso.

La enumeración que precede, por incompleta que sea, introduce el punto de vista comparativo, demasiado desdeñado, y hace sentir la necesidad de un esquema comparativo general.

(117[d]) Así, p. ej., en el templo de Alagar, gran centro de peregrinación de los campesinos situado en el extrarradio de Madura, las castas incluso medias tenían la costumbre de sacrificar cabritos junto a la puerta exterior del templo propiamente dicho, puerta que habían poblado de "dioses negros" (el karuppu de los dieciocho grados, etc.). Bajo el imperio de la nueva ley, he observado en 1949 los sacrificios efectuados en un matadero preparado a poca distancia: la cabeza de la víctima, como de costumbre, era enviada a la fábrica del templo, que la revendía. La razón del voto de la ley que prohíbe todos los sacrificios en general es simplemente que los representantes de los comedores de carne *no se atreven* a protestar; pocas veces se pronunciaron contra la proposición.

118. Sociedad jerárquica y sociedad igualitaria: esquema comparativo sumario

Lo que antecede, y particularmente la última sección, nos obliga a considerar los cambios modernos bajo el ángulo de la interacción de la India y del Occidente, y esta misma interacción a partir de una comparación de los dos tipos de sociedad. Podemos proponernos construir un modelo comparativo global desde este punto de vista, y la tarea es bien recibida, porque nos obliga a completar lo que hemos dejado inacabado. En efecto, hemos realizado constantemente una comparación explícita o implícita con el moderno tipo occidental de sociedad, observando cómo lo que era el objeto de representaciones explícitas y valorizadas de un lado, estaba, por el contrario, subordinado o desconocido del otro. Nos falta poner frente a frente los dos tipos bajo la forma de un cuadro que englobe en cada caso, distinguiéndolos completamente, la ideología y el residuo no ideológico. Vamos a hacerlo en forma de esquema, inevitablemente muy tosco, especie de croquis donde condensaremos bajo una forma estenográfica lo conseguido, de modo que podamos abrazar con una mirada la configuración de conjunto. Haremos figurar en ella los términos de los que nos hemos servido, estimando menos su especificación exacta que su poder de condensación y su *posición* en el esquema siguiente:



La oposición básica, global, refiere al objeto representaciones y orientaciones mayores: de un lado, 1), a la izquierda, la sociedad en su conjunto ("holismo"); del otro, 2), a la derecha, el individuo ("individualismo"). Más bien que hacer figurar este en el esquema mismo, inscribiremos encima de 1) *homo major,* para designar al hombre colectivo, el hombre como sociedad, y encima de 2) *homo minor,* para el hombre individual (118[a]).

Para situar aproximadamente los aspectos particulares de esta oposición fundamental, nos referiremos a lo que se manifestó anteriormente como el carácter comparativo fundamental del sistema de castas: la disyunción jerárquica entre *status* y poder, que representaremos mediante un trazo horizontal que divide el cuadro en dos partes, una superior—JERARQUÍA—y otra inferior—esfera político-económica, etc. (118[b])—. Este procedimiento corresponde al deseo de distinguir entre las representaciones y valores de una parte, y de otro, todo lo demás, es decir, entre lo ideológico y lo no-ideológico, o más bien entre lo más consciente o más valorizado y lo menos consciente o valorizado. El trazo horizontal puede tomarse como un umbral de consciencia. Llamaremos *sustantivo,* en adelante *S,* a lo que viene de arriba, y *adjetivo, a,* a lo que viene de abajo y que podemos tomar como las "concomitancias e implicaciones" principales de las representaciones valorizadas (118[c]).

Para la comparación, convenimos en colocar del mismo modo en 2 un eje horizontal que servirá para distinguir las representaciones fundamentales (*S*2) y sus implicaciones (*a*2). Ya se ha colocado en el centro de *S*1 la JERARQUÍA, a la que hay que añadir inmediata-

(118[a]) Se podría incluir la antítesis *homo major-homo minor* en un esquema circular: en el centro de 2 se pondría al individuo, y alrededor de él sus implicaciones; pero habría que colocar entonces, conforme a lo que sabemos, en el esquema 1, *homo major,* lo esencial a la periferia (lo englobante: conjunto, jerarquía). Los dos esquemas deberían, pues, leerse en sentido inverso: uno, del centro a la periferia, y otro, de la periferia al centro. Es más fácil distribuir a los rasgos correspondientes posiciones correspondientes.

(118[b]) Nos abstendremos en lo que sigue de insistir sobre la relación estrecha entre el procedimiento empleado y el análisis que precede. Aquí, p. ej., el procedimiento remite a todo lo que hemos dicho de la oposición jerárquica, no solo en los varnas, sino en las castas, el funcionamiento de los criterios, etc.

(118[c]) En general, la posición del eje o "umbral" horizontal es arbitraria o relativa. Puede colocarse más alto o más bajo, según el fin perseguido, la esfera o la situación considerada. Se le ha colocado aquí en la parte superior, podría preferirse hacer entrar en *S,* en posición subordinada, la esfera político-económica, para hacer surgir en *a* las otras implicaciones que se le han señalado.

mente debajo *interdependencia* y *separación* en el sentido que hemos visto. Sin duda alguna, viene correlativamente en *S*2, IGUALDAD, con la esfera de actividad correspondiente, que domina en la sociedad moderna: *economía,* y también la *política,* en el sentido en que predominantemente es concedida en esta sociedad (cf. § 119, *in fine*). En *a*1 se ha escrito *dominio político-económico,* dejándose de añadir para la presente consideración los otros rasgos que se han aislado. Para encontrar lo que viene en *a*2, busquemos elementos que de una parte corresponden más o menos a lo que hemos hecho figurar en 1 (*S*1+*a*1), y de otra ocupan una posición correspondiente a la de *a*1, es decir, están presentes en alguna medida en las representaciones sin estar allí verdaderamente en el primer plano (118[d]). Viene algo como *nación, religión, individual, sociedad.* El lugar de estos elementos es muy diverso. La nación, como "individuo político colectivo", tendría derecho a figurar en *S*2, pero una forma ideológica, importante cuando menos durante un período, la niega (118[e]); es por lo que le hemos dado una posición particular. Es necesario buscar, comparativamente, lo que llega a ser aquí la religión; encontramos que está subordinada al individuo (y que por lo demás puede cambiarse en filosofía). En cuanto a la sociedad, merece ciertamente su lugar residual, pues no es más que una yuxtaposición de individuos, que es objeto de una ciencia en principio *especial.* Considerando la relación *S*2/*a*2 se ve que es para una parte como *S*1/*a*1 una relación de complementariedad (perseguir la jerarquía de *S* es relegar la sociedad y la religión en *a*), pero también una relación de implicación directa, del individuo a la nación y a la religión individual.

He aquí algunas representaciones y hechos mayores colocados comparativamente. Para completar el esquema, podemos esforzarnos en reconocer en cada caso la existencia de rasgos correspondientes a lo que los valores del otro ponen en claro: ¿hay algo como individuo en 1, holismo y jerarquía en 2? Hemos encontrado en la India al individuo-fuera-del-mundo, el renunciante, a la vez

(118[d]) El postulado comparativo utilizado aquí se expresa como sigue: todas las sociedades contienen los mismos "elementos", "rasgos" o "factores"; entiéndese que estos "elementos" pueden figurar en cada caso, bien en *S*, bine en *a*, profundamente alterados por su posición. Esta última condición quita toda "realidad" a los "elementos" y a esta excepción de $\Sigma S+\Sigma a=$constante. Lo que viene a decir prácticamente que se debe encontrar siempre en una sociedad lo que corresponde residualmente (en *a*) a lo que otra sociedad diferente articula y valoriza (en *S*).

(118[e]) Se encontrará una primera comparación de la nación en el Ap. D (Internacionalismo, n. 7).

exterior y superior a la sociedad propiamente dicha. Opera por lo demás en la sociedad a través de la secta, que estamos obligados a sacrificar algo aquí (118[f]). Frente a esto se encuentran en el hipernacionalismo y el totalitarismo reafirmaciones del conjunto contra la atomización individualista y residuos de jerarquía un poco por todas partes: en la clase social, en torno a la noción de "poder", en el racismo en fin. No tenemos nada que inscribir en 2 en la posición ocupada en 1 por el renunciante: la sociedad está trascendida, en las religiones o las filosofías, pero de manera diversa y, finalmente, individual.

Insistimos en que el esquema al que hemos llegado no es más que un croquis útil para proseguir la comparación. Todo lo contrario a una fórmula abstracta de la que se podrían extraer resultados "teóricos" sin recurrir a lo concreto. Quizá el lector que nos ha seguido hasta aquí se encontrará desilusionado con su pobreza y se lamentará de que no hayamos dibujado más de cerca, o cubierto de carne, este esqueleto. Que nos reproche entonces más bien haberle entregado lo que no debería quizá traspasar los muros del laboratorio manuscrito, porque el aspecto inacabado del esquema es para nosotros esencial y pensaríamos marchar al encuentro del espíritu nuestra búsqueda si eliminásemos los puntos de interrogación virtuales de que está erizado (118[g]).

(118[f]) Cf. Ap. B, § 5. Existen, sin duda, trazas del individuo en otros sitios (lugar de la mujer en el matrimonio y la familia, según los Dharmashastras). Es necesario pensar también en la lógica sustancialista de estos textos (Ap. B, pág. 331). Heesterman hace remontar la tendencia muy atrás ("Brahmin, Ritual and Renouncer").

(118[g]) La consideración anterior, con su croquis, quizá opuesto a la sedicente imposibilidad, a menudo alegada, de estudiar la sociedad global sin recurrir a un punto de vista arbitrariamente definido (p. ex., BERREMAN: *Contributions*, VI, pág. 125). No hemos acostado a la sociedad india en el lecho de Procusto de la "estratificación social", o del "control social", o del sistema político o económico que no existe como tal más que en la imaginación del analista y para las necesidades de una clasificación prematura. Es verdad que la consideración es siempre relativa a un punto de vista especial, aunque la referencia al conjunto se mantenga en él. Sin embargo, aquí mismo, la oposición fundamental entre holismo e individualismo es, desde nuestro punto de vista, en todo caso, global. ¿Es especial la posición del eje o "umbral" horizontal del esquema? En el caso de la India, donde ella representa la distinción mayor y primera que se ha de hacer, no; pero sí en el caso de Occidente, en la medida en que está determinada por la comparación particular.

119. Conclusión

Tal como es, este esquema aproxima dos tipos sociales aparentemente inconmensurables, aunque preservando rigurosamente sus diferencias; concluiremos comentándolo en los dos sentidos: de derecha a izquierda, desde el punto de vista de la reacción de la India al impacto occidental, y de izquierda a derecha, para volver a nuestro punto de partida. Para el estudio de la interacción, tenemos en él un cuadro general que falta generalmente en los estudios de "cambios sociales", pero que no pretende de ningún modo reemplazarlos, de suerte que terminaremos, por así decirlo, en los prolegómenos. El esquema permite encontrar o descubrir tres hechos generales:

1.° El sistema de casta, no vinculando la profesión al *status* nada más que por sus aspectos religiosos, y articulándolo para lo demás alrededor del poder, nuevas profesiones neutras y urbanas han podido introducirse, mientras que las profesiones verdaderamente pertinentes (especialidades de la aldea) no eran sino muy poco afectadas. Todo lo más, es verosímil que el jajmani se haya reducido a los servicios propiamente religiosos y personales y haya dejado escapar profesiones que cubría anteriormente.

2.° Los aspectos político-económicos son relativamente secundarios y aislados en el sistema de castas. De aquí una permeabilidad a la novedad en este dominio y una innocuidad relativa de estos préstamos para *S*. La política del gobierno inglés de la India, que consistía en no inmiscuirse en la esfera religiosa y el orden tradicional (112[d]), aunque introduciendo un mínimum de reformas y de novedades en el plano político-económico, estaba notablemente de acuerdo con esta configuración. Configuración de la que se perciben inmediatamente las manifestaciones negativas: las reacciones de los príncipes no han sido endosadas por la sociedad, los brahmanes no hicieron de la rebelión de 1875 una guerra santa. El aumento del capital mobiliario de los mercaderes y los usureros no ha suscitado ninguna reacción, aparte de la local; el usurero está incluso muy bien considerado mientras no se hace demasiado agresivo.

3.° En fin, y sobre todo, hecho inadvertido, la presencia del individuo-fuera-del-mundo y su acción milenaria ha sido propiamente decisiva para la permeabilidad de la sociedad india a los modos individualistas de pensamiento. Recordemos, en efecto, la acción del renunciante sobre la mentalidad mundana (introducción

de la religión de elección y de amor, relativización de la religión de grupo, moralidad subjetiva). La mentalidad general era así desde antes del impacto occidental (o también mogol) penetrada de elementos contrarios a los que resultan de la jerarquía. El occidental, en tanto que preocupado de una cosa bien distinta, como el poder en el sentido más inmediato del término, aparecía, no solo como un príncipe infiel, sino también como una especie de sannyasi de un género inusitado, porque la preocupación de la verdad, el desinterés tal como se expresa hasta en un ideal modesto como el de *scholarship,* o aun la preocupación humanitaria o de progreso social, y de una manera general la disciplina moral, evocan, y más todavía evocaban en el siglo XIX, para la masa hindú, las características de los renunciantes solos. Precísase también en los hombres que han dado la respuesta al desafío occidental. El caso de Gandhi es evidente. Ram Mohan Roy ha expresado la puesta al día político-social de la religión como un sannyasi que volviese al mundo. Además, la dominación inglesa probablemente ha reactivado el renunciamiento como actitud del espíritu, porque solo a través de él podía la India aceptar el espíritu nuevo. Vinoba Bhave es un renunciante que ha preferido apoyarse en la mentalidad mundana tradicional para realizar una reforma agraria.

En suma, la sociedad estaba abierta a la influencia occidental por dos razones principales: porque el dominio donde se acantonaba era relativamente neutro desde el punto de vista de los valores, y el espíritu en el que se ejercitaba no era absolutamente desconocido.

* * *

Tomemos ahora el esquema comparativo en el otro sentido, no ya para ver cómo el hombre de las castas aparece en el hombre del individuo—lo que en definitiva era el objeto de este libro—, ni en que su comparación pudo ayudar a comprender la historia contemporánea de la India—de lo que acabamos de decir unas palabras—, sino para preguntarnos lo que el hombre de las castas puede enseñarnos acerca del hombre del individuo, sobre nosotros mismos. Volveremos así a nuestro punto de partida. Recuérdese que en la Introducción habíamos de alguna manera hipotecado la respuesta a esta cuestión para hacer alcanzar al lector una perspectiva sociológica planteando el problema del individuo y demostrando, gracias a Rousseau, a Tocqueville, a Durkheim, a Talcott Parsons, que la teoría del hombre como individuo está, en nuestra propia cultura,

limitada o englobada en tanto cuanto su naturaleza social está efectiva y más o menos explícitamente reconocida.

Pero desde este punto de vista, el fin de nuestra tarea presente no hace más que dibujar una tarea nueva, que consistirá en invertir la perspectiva y esclarecer la sociedad igualitaria por comparación con la sociedad jerárquica de tipo puro, en una obra que podría titularse *Homo Aequalis*. Solo se puede aquí, después de lo que precede y autorizándose con algunos resultados ya más o menos adquiridos, decir cómo esta tarea se define.

A partir de cierto momento de la historia occidental, los hombres se han visto como individuos. Importa poco que esto no se haya producido de un golpe, puesto que se puede volver sobre esta génesis y seguirla a partir del hombre colectivo de la sociedad de tipo tradicional. Pero los hombres no han dejado de ser seres sociales el día en que ellos se han concebido de una manera contraria, y esta situación se traduce de muchas maneras. Desde luego, lo que el hombre se imagina que llega a ser por este hecho real bajo un cierto ángulo, la sociedad del hombre-individuo, no es, o no es totalmente, lo que ella era antes. Al mismo tiempo, el nuevo Sustantivo de este modo introducido en la vida social no la modifica totalmente. Se ha indicado ya al comienzo que este hombre idealmente autónomo era en el plano de lo real más dependiente que fuera de sus semejantes, encerrado en un desarrollo sin precedentes de la división del trabajo. De igual modo, hemos convenido con Tocqueville que la democracia individualista no es viable más que a condición de englobarse en una ideología más vasta del género tradicional—de tipo religioso, o quizá otra—. Hay otra manera de ver esto: si todas las sociedades presentan los mismos "rasgos", aunque modificándolos profundamente según el tratamiento que le reservan (n. 118), la constitución de un nuevo "Sustantivo" individualista tiene como consecuencia la aparición de un "adjetivo" que lo acompaña como su complemento necesario y del cual se debería poder prever el contenido comparativamente.

De manera muy imprecisa, es verdad, en la situación actual. Pero, de todas maneras, algo es saber que la jerarquía es una necesidad universal, y que ella se manifestará de algún modo bajo formas ocultas, bochornosas, patológicas en relación a las ideas opuestas en vigor. Abolida la esclavitud en un medio individualista al máximo—los Estados Unidos—, se obtiene al cabo de algunas décadas, por una extraña alquimia que no es imposible explicar, el racismo; negando una diferencia de *status* social se volverá a una discri-

minación sobre un pretexto somático (cf. Ap. A). Se descubre de la misma manera la explicación de los fenómenos totalitarios, no ciertamente a golpe de fórmulas, sino a partir de un análisis tan cerrado como posible de lo dado.

Terminemos con un ejemplo más preciso. Lo tomaré de un trabajo en el que intenté precisar el lugar del individuo en la teoría política moderna (119ª). Se pueden reunir tres pensadores políticos: Hobbes, Rousseau y Hegel, los tres importantes, paradójicos y con frecuencia detestados. Las exposiciones habituales no separan suficientemente lo que tienen de común en el fondo y velan la continuidad entre Hobbes y sus dos sucesores. Ahora bien, la cosa está muy clara en la perspectiva de nuestra comparación: lo que reúne a estos tres filósofos y los opone a la mayor parte de sus contemporáneos es que, partiendo de una posición aparente o realmente individualista al extremo, cambian de dirección para forzar al individuo a hacerse o reconocerse hombre social—bajo la forma del ciudadano; por consiguiente, en el plano político, se entiende, y es la circunstancia que disimula la naturaleza profunda del hecho—. Los tres se distinguen por haber rebasado la ideología moderna para conformarlo a la realidad social y es en lo que a menudo escandalizan. Mientras que en los liberales la esfera política es una esfera especial sometida a normas abstractas y cuya relación con la esfera social global no es objeto de investigación sistemática, al contrario, Hobbes, Rousseau y Hegel piensan en lenguaje político —es decir, en un lenguaje que es, por oposición al social, el lenguaje del individuo moderno—la sociedad en total. Tarea imposible, naturalmente, pero impuesta por su época a espíritus cuya grandeza consiste en no haberla esquivado. Se ve, pues, la razón por la cual estas filosofías sean virtualmente peligrosas, y solo puede culparse a sus autores cuando se prefiere la mediocridad a la inteligencia. Quizá se entrevea ahora que ha lugar a un replanteamiento radical, comparativo, de las cuestiones de este género y que el *Homo Hierarchicus* puede ayudar al *Homo Aequalis* a completar la conciencia que tiene de sí mismo.

(119ª) "The Modern Conception of the Individual Notes on its genesis and that of concomitant institutions", *Contributions*, VIII, 1965.

APENDICES

APENDICE A

CASTA, RACISMO Y "ESTRATIFICACION" (*)

REFLEXIONES DE UN ANTROPOLOGO SOCIAL

A E. E. Evans-Pritchard

En un artículo reciente, M. Raymond Aron escribe, a propósito de la sociología, que "la teoría crítica, comparativa, pluralista, no existe apenas" (1). Tal es la impresión que se tiene cuando, habiendo estudiado el sistema de castas en la India, se aborda la cuestión de la comparación de este sistema social con otros, cuando, en particular, se busca el lugar que se le ha atribuido en las ideas americanas de "estratificación social". El problema se plantea en principio en una forma muy simple: ¿se puede o no se puede hablar de castas fuera de la India? Y, particularmente, ¿se puede aplicar este término a la división entre blancos y negros en los Estados Unidos del Sur? Ciertos sociólogos americanos responden a la cuestión afirmativamente, con lo cual no hacen más que seguir la opinión general (2), mientras la mayor parte de los antropólogos que tienen la experiencia de la India, con toda seguridad, lo hacen

(*) [Aparecido en francés en *Cahiers intern. de Sociologie*, XXIX, 1960, págs. 91-112; en inglés: *Contrib. to Indian Social.*, V, 1961, págs. 20-43; cf. crítica de Berreman, *ibíd.*, VI, págs. 122-25.] Estas reflexiones han nacido principalmente de la preparación de un artículo "casta" para un Vocabulario de Ciencias Sociales (UNESCO). Se da de lado la cuestión de la acepción próxima de la palabra "casta" (p. ej., en el Asia del Sudeste) para solo considerar una acepción lejana, que ha parecido reclamar una confrontación, si bien apresurada y provisional, desde los puntos de vista sociológicos y antropológicos.

(1) RAYMOND ARON: "Ciencia y conciencia de la sociedad", en *Archives européennes de Sociologie*, I, 1 (1960), pág. 29.

(2) La tendencia que su único oponente sistemático, O. C. Cox, ha llamado "the Caste School of Race Relations" parece haber quedado dueña del terreno. Se encuentra también una tendencia más moderada, que aplica la palabra "casta" en los Estados Unidos de manera monográfica, "sin prejuzgar" de la comparación (Myrdal, etc., véase más adelante). Los diccionarios dan, al lado del sentido propio de la palabra, el sentido amplio; p. ej., LITTRÉ, *s. v.*: "2.º, por denigración, clase en la sociedad, que se considera entonces como exclusiva y cerrada."

negativamente (3). Idealmente, la cuestión terminológica pudiera parecer un simple asunto de preferencia, o bien se seguiría a los primeros adoptando una definición muy amplia que llevaría a hacer distinciones, como los autores que han contrapuesto la "casta social" (EE. UU.) y la "casta cultural" (India); o bien, por el contrario, se negaría a este término todo valor fuera del tipo indio definido lo más exactamente posible y necesitaríamos otros términos para designar los otros casos. Pero, en realidad, se usa así, y acaso solo una crítica de sus implicaciones ya expuestas pueda preparar el camino para una comparación más justa. Por consiguiente, trataremos de criticar el uso americano dominante, a fin de hacer ver de qué manera la antropología social puede ayudar a la sociología en esta materia. Dos aspectos particulares atraerán nuestra atención: la idea que se forjan del sistema indio los autores en cuestión y la situación que asignan al concepto de "casta" en relación con los conceptos vecinos, como el de "clase", y con la idea general de "estratificación social", bajo la cual agrupan a menudo los hechos de este tipo. Trataremos de esbozar a continuación las condiciones de una comparación verdadera.

A) La casta como límite de la clase: Kroeber. Kroeber ha dado una definición de la casta que se considera, con razón, clásica, ya que, como vamos a ver, toda la corriente sociológica que tenemos a la vista se relaciona con ella. En su artículo "casta" de la *Encyclopedia of Social Sciences* (vol. III, 1930, 254[b]-257[a]), enumera los caracteres de la casta (endogamia, carácter hereditario, rango relativo) y añade:

> "*Castes, therefore, are a especial form of special classes,* which in tendency at least are present in every society. Castes differ from social

(3) Sin embargo, entre los autores recientes familiarizados con el sistema indio, un sociólogo que trabaja en Ceilán insiste sobre la diferencia fundamental entre la India y EE. UU.; Brice Ryan: *Caste in Modern Ceylon,* New Brunswick, N. J., 1953, pág. 18, n.; mientras que F. G. Bailey afirma *a priori* que la comparación debe hacerse bajo la palabra "casta" (*Contributions to Indian Sociology,* París-La Haya, núm. 3, 1959, pág. 90). Morris Carstairs es menos categórico, pero acepta, con la definición de Kroeber (más adelante), el uso americano, en función de sus ventajas por lo que toca a "raza" (*The Twice-Born,* Londres, 1957, pág. 23). Mucho antes, un indio, Ketkar, insistía sobre la división jerárquica de la sociedad americana a partir de la raza y de la ocupación, y enumeraba una jerarquía de 10 grupos (realmente, grupos de procedencia). Sin emplear la palabra "casta", insistía, no sin satisfacción, sobre los rasgos que le recordaban la India (Shridar V. Ketkar: *The History of Caste in India,* vol. I, Ithaca, N. Y., 1909, págs. 100, n.; 102; 115, n. 5). Recientemente, la cuestión general es discutida en E. R. Leach, ed.: *Aspects of Caste in South India, Ceylon and N.-W. Pakistan,* Cambridge, 1960 (Cambridge Papers in Social Anthropology, núm. 2), principalmente pág. 5.

classes, however, in that they have emerged into social consciousness to the point that custom and law attempt their rigid and permanent separation from one another. *Social classes are the generic soil from which caste systems have at various times and places independently grown up...*" (Los subrayados son míos.)

Como "sistemas de casta" tiene presente en lo que sigue, además de la India, la Europa y el Japón medievales. Sin embargo, reconoce que los dos últimos casos no son perfectos, bien porque la organización se limite en ellos a una parte solamente de la sociedad, bien porque se trate de un "quasi-caste system" (Japón), donde la división del trabajo y la integración religiosa se mantienen indeterminadas.

Lo esencial aquí, para nosotros, es que la casta es un caso límite de la clase. ¿Por qué? Sin duda, en primer lugar, por el hecho de la universalidad de la antropología, como dice Lloyd Warner aceptando la definición de Kroeber (4). En segundo lugar, porque la casta es a la vez rígida y relativamente rara, mientras que la clase es más flexible, más vaga y relativamente está más extendida. Pero el problema así solo es aplazado, puesto que sería preciso definir la clase, lo cual es una operación mucho más difícil que la de definir la casta. No importa: la clase nos es familiar, en tanto que la casta nos es extraña. Henos ya en el corazón del sociocentrismo donde se va a desarrollar toda nuestra escuela. Si se estuviese dispuesto a prescindir de la frecuencia relativa de la "clase" supuesta y no se tuviese en cuenta más que la claridad conceptual, se podrían perfectamente invertir los términos y partir de un sistema indio de castas que presenta en forma neta y cristalina lo que en otras partes se diluye de mil maneras. La definición citada parece mostrar que cuando se reduce a un epifenómeno—con toda la importancia que se le quiera dar—la consciencia que la sociedad tiene de sí misma ("they have emerged into social consciousness"), se condena uno mismo a la oscuridad.

B) DISTINCIÓN ENTRE CLASE, ESTADO Y CASTA. Pero la unidad del género humano no exige que se reduzca arbitrariamente la diversidad a la unidad, sino que pide solamente que se pueda pasar de una particularidad a otra, que se consagren tantos esfuerzos como sean precisos para elaborar un lenguaje común en que todas

(4) W. LLOYD WARNER (dir.): *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago (c. 1941), ed. 1946, pág. 9. B. S. GHURYE tiene una posición cercana a la de Kroeber: grupos de *status* muy marcados son comunes en las culturas indoeuropeas; por comparación, el sistema de castas indio representa solo una forma extrema (intocabilidad, etc.) (*Caste and Race in India*, Nueva York, 1932, págs. 140, 142).

puedan describirse. Para esto, se precisa comenzar por reconocer las diferencias.

Ya antes de Kroeber, Max Weber había distinguido absolutamente entre "clase" y *stand,* "grupo de *status*" o estado en el sentido de la Francia del antiguo régimen, como entre economía, de una parte, y "honor" y relaciones "de sociedad", de la otra (5). Se ha criticado su definición de la clase como grupo económico. El mérito estriba en haberle dado una que no fuera demasiado vaga. Admitamos que las clases sociales de las que hablamos comúnmente en nuestras sociedades presentan los dos aspectos; la distinción analítica no es menos indispensable desde un punto de vista comparativo, como se verá después de lo que sigue. Por otra parte, tanto para Weber como para Kroeber, la casta representa un paso al límite. Para Kroeber, es el "grupo de *status*" que se transforma en casta, cuando la separación está garantizada no solamente por convenciones y leyes, sino ritualmente (impureza por contacto). Este tránsito del "grupo de *status*" a la casta, ¿se concibe genéticamente o solo lógicamente? Mientras que para Weber—al menos en el pasaje de *Wirtschaft und Gesellschaft* que tengo presente—piensa que las castas individuales provienen en cierta medida de cultos y de dioses distintos (error del sentir general occidental, que imagina que lo que se distingue debe ser diferente), él hace intervenir otro componente en la génesis de la casta, a saber: una diferencia considerada étnica. Las castas serían entonces comunidades (*Gemeinschaften),* cerradas al exterior, endógamas, creyendo en un parentesco sanguíneo entre sus miembros que se "pondrían en sociedad" *(vergesellschaftet)* los unos con los otros. En suma, la casta resultaría de una unión entre "grupos de *status*" y "comunidad étnica". Parece que en este punto existe una dificultad. En efecto, Weber mantiene la diferencia entre la *Vergesellschaftung* de un grupo considerado étnico, de un "pueblo-paria", tolerado solamente en razón de las actividades económicas indispensables que ejerce, como los judíos de la Europa medieval, y la *Gemeinschaft,* formada por grupos de *status* o, en último término, de castas. Si no me equivoco, la dificultad aparece en la fórmula final que debe reconciliar a los dos, bajo la forma de una transición artificial de Gesellschaft a Gemeinschaft [el subrayado es mío]: "Eine umgreifende *Vergesellschaftung* die ethnisch geschiedenen Gemeinschaften zu einen spezifischen, politischen *Gemeinschaftshandeln* zusammenschliesst", o sea, poco más o menos: "La unión en *sociedad* de comunidades ét-

(5) MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft,* II, 635-37. Discutido por COX: *Caste, Class and Race,* pág. 287, y "Max Weber on Social Stratification", *Am. Soc. Rev.,* II (1950), págs. 223-27; cf. también HANS GERTH: "Max Weber versus Oliver C. Cox", *Am. Soc. Rev., ibid.,* págs. 557-58 (a propósito de los judíos y de las castas).

nicamente distintas las abraza hasta el punto de reunirlas en el plano de la acción política, en una *comunidad* de un nuevo género." El grupo particular admite entonces una jerarquía del honor, al mismo tiempo que su diferencia étnica se convierte en una diferencia de función (guerreros, sacerdotes, etc.). Por muy de señalar que sea la conjugación de la jerarquía, de la diferencia étnica y de la división del trabajo, nos podremos preguntar si Weber no sucumbe aquí por haber querido unir a una visión jerárquica consideraciones "étnicas", englobando a la vez ideas muy extendidas sobre el origen racial del sistema de castas indio y la situación excepcional de determinadas comunidades minoritarias (judíos, gitanos) en las sociedades occidentales.

Lo que permanece es la distinción, analítica hasta donde se quiera, entre el grupo económico y el de *status*. Dentro de este último, se puede distinguir en seguida más netamente, con Sorokin (6), entre "orden" o "estado" y casta (p. ej., el clero en la Francia del antiguo régimen no se reproduce por sí mismo; es un "estado" abierto).

C) LA "CASTA" EN ESTADOS UNIDOS. A primera vista, salta una paradoja en los dos autores más sobresalientes entre los que han aplicado el término "casta" a la separación de blancos y negros en los Estados Unidos. Mientras que su propósito es oponer la *color line* a las distinciones de clase, ambos aceptan la idea de que la casta es una forma particular, una forma extrema de la clase, y no un fenómeno diferente. Hemos visto ya a Lloyd Warner aceptar la continuidad de Kroeber; pero insistiendo a continuación, desde su artículo de 1936, sobre el hecho de que, en tanto que blancos y negros constituyen dos "castas", los dos grupos se estratifican en clases según un principio común, de suerte que los negros de la clase superior son superiores, desde el punto de vista de la clase, a los "pequeños blancos", siendo en ellos todo inferior desde el punto de vista de la casta (7). Gunnar Myrdal expone también que

(6) PITRIM A. SOROKIN: *Society, Culture and Personality. Their Structure and Dynamics*, Nueva York [c. 1947], pág. 259 (el "orden" o "estado" como una "casta diluida"; cf. lo que hemos dicho anteriormente a propósito de clase y casta). Max Weber distingue entre grupos de *status* abierto y cerrado (*Ges. Aufs. z. Religions soziologie*, II, ed. 1923, págs. 41-42. Es notable que una obra reciente reconozca dos tipos fundamentales de "estratificación social": el tipo de la casta, que comprende los "órdenes" o "estados", y el tipo de la clase abierta, ligados respectivamente a los polos de la alternativa particularismo-universalismo de Talcott Parsons (BERNARD BARBER: *Social Stratification. A comparative Analysis of Structure and Process*, Nueva York, 1957).

(7) W. LLOYD WARNER: "American Caste and Class", *Am. Journ. of Sociol.*, 42 (1936), págs. 234-37.

"caste may thus in a sense be viewed as the extreme case of absolutely rigid class". En este sentido, la casta constituye "a harsh deviation from the ordinary American social structura and the American Creed" (8). La expresión "*harsh* deviation" aquí es necesaria para corregir la continuidad expuesta en la frase precedente. En fin de cuentas, la identidad de esencia postulada entre clase y casta parece tener su raíz en el hecho de que, una vez reconocida la igualdad como la norma, todas las formas de desigualdad tienden a aparecer como una sola cosa, por el hecho de su común oposición a la norma. Y vamos a ver ahora que esto está perfectamente justificado de modo consciente en Myrdal. Pero si, desde el punto de vista de una sociología comparativa, nos proponemos describir estas formas de desigualdad en sí mismas; si además comprobamos en muchas sociedades la presencia de una norma de desigualdad, la unidad supuesta entre la clase, de una parte, y la forma americana de discriminación, de la otra, pierde todo su sentido en el testimonio mismo de nuestros autores.

Por otra parte, estos dos autores justifican de manera muy diferente el empleo del término "casta" en relación a los hechos americanos. Para Myrdal, la elección de un término es un asunto puramente práctico. Es necesario utilizar una palabra corriente (y no tratar de escapar al juicio de valor implícito en tal elección). Entre los tres términos disponibles, "clase" no conviene; "raza" daría un aspecto objetivo a prejuicios y justificaciones subjetivas; no queda otro que "casta", que ha sido ya empleado en este sentido y que puede serlo monográficamente sin que haya que preocuparse de saber hasta qué punto se trata de la misma cosa en la India y en los Estados Unidos (9). En realidad, el tinte peyorativo

(8) GUNNARD MYRDAL: *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy* (with the assistance of Richard Sterner a. Arnold Rose). New York and London (c. 1944), pág. 675; también pág. 668: "The scientifically important difference between the terms "caste" and "class" as we are using them is, from this point of view, *a relatively large difference in freedom of movement between groups* (la cursiva, de G. M.). La misma justificación del empleo del término (razones prácticas no indica identidad con los hechos indios), en WESTIE y WESTIE: *Am. Journ. of Sociol.*, 63 (1957-1958), pág. 192, n. 5.

(9) *Op. cit.*, págs. 667-68. En una nota, Myrdal da cuenta de una objeción presentada en particular por Charles S. Johnson; la palabra "casta" sugiere un sistema estable, invariable, en el que no encontramos apenas las tensiones y fricciones que caracterizan las relaciones entre blancos y negros en los Estados Unidos; contesta que no cree que un sistema de castas con estos caracteres exista dondequiera que sea (n. 2, págs. 1374-375 y pág. 668), que la sociedad hindú de hoy no presenta "el equilibrio estable" que algunos sociólogos americanos, a causa de la distancia, se inclinan con frecuencia a atribuirle. Aquí vemos pesar el *Credo* igualitario. Habiendo luego tenido conocimiento de la India sobre el terreno, uno se

del término no tiene por qué disgustar al autor. Mientras la palabra "raza" incluye una falsa justificación, la palabra "casta" comporta condenación. Es el resultado de la relación con valores establecida en las páginas siguientes. La ideología americana es igualitaria al máximo. El *Credo* americano exige la libre competencia, la cual, desde el punto de vista de la estratificación social, representa una combinación de dos normas básicas: igualdad y libertad, pero acepta la desigualdad como resultado de la concurrencia (10). Se deduce de esto la "significación" de las diferencias de *status* social en este país, se conciben las clases como "los resultados de las restricciones draconianas de la libre concurrencia", mientras que la "casta", con sus restricciones draconianas de la libre concurrencia, contradice directamente el *Credo* americano, creada una contradicción en cada conciencia de los blancos, no se mantiene sino gracias a todo un sistema de prejuicios, y debe en suma desaparecer.

Todo esto es muy bello, y en verdad que no sabríamos fundar más sólidamente la actitud militante en la que Gunnar Myrdal encuentra la única posibilidad de objetividad verdadera. En particular, tiene el mérito de hacernos ver que es en una relación de valores (no expresada en Kroeber ni en Warner) donde se comprende mejor la continuidad supuesta de la clase en la casta. Pero ¿era verdaderamente necesario en todo esto emplear la palabra "casta" sin garantías científicas? (11). ¿La tesis perdería en eficacia por no utilizar más que expresiones como "discriminación", "segregación", etc.? Incluso en caso afirmativo, ¿era necesario correr el riesgo de oscurecer la comparación para resaltar la acción? Gunnar Myrdal no se preocupa de la comparación. Además, ¿no vuelve la espalda a la teoría comparativa en tanto cuanto solo ejercita su objetividad en el caso en que puede adherirse personalmente a los valores de la sociedad que estudia?

A diferencia de Myrdal, Lloyd Warner piensa que hay "casta" en los Estados Unidos del Sur, en el sentido del término en la India. Es lo que se deduce de un estudio comparativo de Warner y Allison

---

pregunta si mantendría lo mismo hoy, si seguirá también usando la palabra "casta" para América.

(10) *Ibid.*, págs. 670-71. Aquí hay un juicio interesante sobre la escuela de Warner: según Myrdal, es necesario dar cuenta del extremado igualitarismo de la "teoría popular nacional" para comprender a la vez la tendencia de estos autores a exagerar el rigor de las distinciones de clase y de casta en América y el interés suscitado por sus obras, que ha sido mayor que el que correspondía a su novedad propiamente científica.

(11) Sorprende un tanto ver el trato frecuente con las ideas que hemos resumido de una noción bastante estrecha del lugar del concepto en la ciencia: "Concepts are our created instruments and have no other form of reality than in our own usage. Their purpose is to help make our thinking clear and our observations accurate" (pág. 667).

Davis (12), en que se resumen los resultados de la encuesta americana sobre la "casta" y donde dos o tres páginas se consagran a los hechos indios. El resumen indio, aunque fundado en buenos autores, es poco convincente. Se insiste en él sobre la variabilidad del sistema en el tiempo y en el espacio, hasta afirmar: "It is no correct to speak of an India caste system since there is a variety os systems there."

En general, la casta es concebida como una variedad de la clase, que difiere de esta en que ella niega la movilidad lo mismo hacia abajo que hacia arriba. El argumento central es el siguiente: en los estados del Sur, aparte las incapacidades atribuidas a los negros y su imposibilidad de "cambiar" de situación, no hay entre blancos y negros ni matrimonio ni comensalidad; es lo que ocurre en la India entre castas diferentes. Se trata de la misma clase de fenómenos sociales: "Therefore, for the comparative sociologist and social anthropologist they are forms of behavior which must have the same term applied to them" (pág. 233).

Esta fórmula tiene el mérito de plantear con toda nitidez el problema, de suerte que si nos negamos a seguir a Warner, podemos fácilmente razonarlo. Una primera razón que parece que puede admitirse sin muchas reservas es que, bajo el rótulo de "formas de comportamiento" o "fenómenos sociales", Warner confunde dos cosas diferentes, a saber: una suma de rasgos particulares (endogamia, prohibición de comensalidad y de movilidad, etc.) y un sistema social total, puesto que "casta" en el caso indio significa evidentemente "sistema de castas". La cuestión que se plantea no es la de saber si la suma de los rasgos considerados es suficiente—con exclusión de todos los rasgos no considerados—para definir el sistema social; no se trata realmente del sistema, sino solamente de un determinado número de rasgos del sistema indio de castas que, en opinión del autor, bastarían para definir este sistema. En realidad, hay aquí una *elección* que no es necesario adoptar (13).

Intentemos ahora demostrar las razones que se oponen a la elección propuesta. Se admite generalmente en antropología social que los rasgos particulares deben ser considerados en relación con los demás rasgos particulares. Resulta de aquí, a mi juicio, una consecuencia radical, ya que un rasgo particular, si se toma no en

(12) W. Lloyd Warnen & Allison Davis: "A Comparative Study of American Caste", en Edgard T. Thompson, ed.: *Race Relations and the Race Problem*, Durham, North Car., 1939, págs. 219-45; lo que concierne a la India, págs. 229-32.

(13) En verdad, la elección realizada está clara en su origen; hemos caracterizado el sistema de castas indias por aquellos únicos trazos suyos que pensamos encontrar en América, donde por lo demás no constituyen un sistema completo, sino solamente una parte de lo que se designa como sistema de clase y de casta ("class and caste system").

sí mismo, sino en su situación concreta en un sistema (lo que se llama algunas veces su "función"), puede tener una significación muy diferente según la situación que ocupe, lo que equivale a decir que *en realidad es diferente* desde el punto de vista sociológico. Así, de la endogamia de un grupo no basta decir que el grupo se "cierra", porque este mismo cierre no es quizá sociológicamente la misma cosa aquí y allá; en sí misma es la misma cosa, pero por sí misma no es un hecho sociológico, porque, en primer lugar, no es un hecho consciente. Se llega con esto necesariamente a la ideología, que la sociología behaviorista de Warner y otros escamotea, afirmando en fin de cuentas que, entre los rasgos particulares que se han de ver en relaciones, los rasgos ideológicos no tienen el mismo *status* que los otros. Sin embargo, el esfuerzo de Durkheim (y de Max Weber también) se dirigió en gran parte a reconocerles necesariamente la misma existencia objetiva que a los otros aspectos de la vida social. No se trata, naturalmente, de pretender que la ideología sea por necesidad la realidad última del hecho social y su "explicación", sino solamente que es la condición de su existencia.

Puede demostrarse palpablemente la deformación que experimentan los hechos sociales tomando el ejemplo de la endogamia. Warner y Allison la presentan como un hecho de comportamiento y no como un hecho de valores. En este sentido, sería lo mismo que la endogamia de hecho de cualquier tribu que no tuviese ningún prejuicio contra el intermatrimonio con otra tribu, pero que determinadas circunstancias dadas impidieran practicarlo. Si, por el contrario, la endogamia es un hecho de valores, es justificable separarla en el análisis de los otros hechos de valores, y particularmente (pero no solamente) de las justificaciones que se les da. Ahora bien: solo así es como se pueden confundir discriminación racista y sistema de castas. Pero, se dirá, ¿no es posible que el análisis revele un estrecho parentesco entre hechos sociales exteriormente semejantes e ideológicamente diferentes? No había inconveniente en afirmar que es posible, pero nosotros no estamos, ni con mucho, conformes en ello. Por el momento, la tarea consiste en tomar los hechos sociales tal y como ellos se dan, sin aplicarles una discriminación tan injustificada científicamente como lo es en la sociedad americana la discriminación a la que nuestros autores se refieren. El punto capital es que, negándose a concederle el lugar que legítimamente les corresponde a los hechos de conciencia, se hace imposible la verdadera comparación sociológica, porque tal negación lleva consigo una actitud sociocéntrica. En efecto, para salir de su propia sociedad, es necesario adquirir conciencia de sus valores y de sus implicaciones, lo que, siendo siempre difícil, llega a ser imposible si se olvidan los valores. Aquí mismo tenemos confirmación de

ello por el hecho de que, en el sistema conceptual de Warner, la continuidad entre clase y casta procede, como hemos visto, de una relación insospechada con la norma igualitaria, en el momento en que se presenta como un asunto de comportamiento.

La crítica de la "Caste School of Race" ha sido llevada a cabo muy notablemente por Olivier C. Cox (14). Partiendo de las mismas fuentes que Warner, cuya intuición hay que admirar, Cox ha dado una visión del sistema que es infinitamente más verdadera que aquella con la que se contentó Warner. Es indudable que no puede estarse completamente de acuerdo con Cox, pero no debe olvidarse que trabajaba de segunda y tercera mano (a partir de Bouglé, por ejemplo). Por lo demás, las limitaciones de Cox nos enseñan mucho acerca de nuestros prejuicios occidentales más enraizados. En particular, es insuficiente lo que se refiere a los vínculos religiosos del sistema (lo puro y lo impuro), porque, para el occidental, la sociedad se da independientemente de la religión y no hay para él mayor trabajo que el imaginarla de otro modo. Por el contrario, Cox ve con exactitud que no es necesario hablar de la casta, sino del sistema (págs. 3-4), que no se trata de una ideología racial: "...although the individuals is born heir to his caste, his identification with it is assumed to be based upon some sort of psychological and moral heritage which does not go back to any fundamental somatic determinant" (pág. 5).

Escribe además (pág. 14): "Social inequality is the keynote of the system... there is a fundamental creed or presumption [of inequality]... antithesis of the stoic doctrine of human equality..." Vemos que Cox pone en evidencia puntos importantes e incontestables, siempre que quiere señalar la diferencia entre la India y América. No me extenderé sobre su crítica de Warner y su escuela, pero ya le hemos visto tocar lo esencial: el sistema indio es un sistema social coherente fundado sobre el principio de la desigualdad, mientras que el *color bar* americano contradice el sistema igualitario en cuyo seno se encuentra y constituye de algún modo una enfermedad de él (15).

El empleo de la palabra "casta" para designar la segregación racista americana ha llevado a determinados autores, deseosos sin embargo de reconocer la diferencia ideológica, a hacer una distinción secundaria. John Dollard escribía ya en 1937 que "American

(14) OLIVER C. COX: "Race and Caste, a Distinction", *Am. Journ. of Sociol.*, 50, 1944-1945, págs. 306-08, y, sobre todo, *Class and Race. A Study in Social Dynamics,* Nueva York, 1948, al cual se relacionan nuestras referencias en el texto.

(15) La tesis de Cox parece haber tenido relativamente poco eco. Sorokin, sin embargo, remite a su artículo y toma una posición parecida: la relación entre blancos y negros tiene algunos elementos de la relación entre castas, pero difiere fundamentalmente de ella (*op. cit.*, pág. 258, n. 12).

caste is pinned not to cultural but to biological factors" (16). En 1941, en un artículo titulado "Intermarriage in Caste Society", donde consideraba, además de la India, los *natchez* y la sociedad de los Estados Unidos del Sur, Kingsley Davis se planteaba la cuestión de cómo el matrimonio entre unidades diferentes es posible en estas sociedades, en tanto que la estratificación en castas depende estrechamente de la endogamia de casta. En sustancia, respondía que se necesitaba distinguir entre un *racial caste system,* en el que los híbridos plantean un problema agudo, y un *non-racial caste system,* en el que no ocurre nada de esto. En la India, la hipergamia, tal como para la India del Norte la define Blunt, es decir, el matrimonio entre un hombre de subcasta superior y una mujer de subcasta inferior dentro de la misma casta, se comprende en particular por el hecho de constituir un elemento de "solidaridad vertical" y de permitir cambiar prestigio contra bienes (pág. 386). (Este último punto es realmente un aspecto esencial de la hipergamia verdadera—aquella en la que el *status* o el prestigio del marido, lo mismo que el de los hijos, no es afectado por el *status* relativamente inferior de la esposa o de la madre.) Hay otra diferencia entre ambas clases de "sistemas de castas", y es que los sistemas denominados "raciales" oponen más bien dos grupos solamente, mientras que los otros oponen un gran número de "estratos". Finalmente, K. Davis indica que la hipótesis del origen racial del sistema indio no está probada y que de cualquier manera no es racial en nuestros días (n. 22). Es curioso que todo esto no haya llevado a Davis a reflexionar acerca de la inoportunidad de designar con el mismo término realidades tan diferentes. Para él, la casta, cualquiera que sea, por otra parte, su contenido, es "an extreme form of stratification", como para otros era un caso límite de la clase. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la naturaleza de la "estratificación".

D) LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL. En realidad, aunque el término merezca alguna atención a causa de la proliferación de estudios publicados en los Estados Unidos bajo este título, y las discusiones teóricas que ha suscitado, en lo esencial no introduce nada nuevo desde el punto de vista que nos ocupa. Encontraremos de nuevo aquí el estado de ánimo que ya hemos encontrado, pero va a chocar con dificultades. Como Pfautz reconoce en la presentación de una bibliografía crítica de los trabajos publicados de 1945 a 1952, se trata esencialmente de "clase" (17). Sin embargo, la caracterización

(16) JOHN DOLLARD: *Caste and Class in a Southern Town,* Nueva York (c. 1937), ed. 1940, pág. 64. KINGSLEY DAVIS: "Intermarriage in Caste Society", *Am. Anthrop.,* 43 (1941), págs. 376-95.

(17) HAROLD W. PFAUTZ: "The Current Literature on Social Strati-

de Weber ha hecho fortuna; según ella, pueden distinguirse tipos de estratificación social según que la base de la desigualdad sea el poder, el prestigio o una combinación de ambos; las clases se conciben de ordinario como implicando una jerarquía de poder (político tanto como económico); las castas y los "estados", una jerarquía de prestigio (págs. 392-393). Sin embargo, los estudios de comunidades realizados por Warner y otros terminan afirmando que la jerarquía de *status* es asunto de prestigio y no de poder. Notemos el uso de la palabra "jerarquía", que parece exacto haberse introducido para caracterizar especies diferentes dentro del género "estratificación". Ahora bien: hay aquí dos conceptos muy diferentes; así, pues, ¿debería la impasibilidad cuasi geológica dar paso a la consideración de los valores?

Una controversia teórica, que se desarrolló en las columnas de la *American Sociological Review,* es muy interesante por lo que aclara las preocupaciones y los postulados implícitos de algunos sociólogos (18). La polémica arrancó de un artículo de Kingsley Davis y Wilbert E. Moore, publicado en 1945. El propio Davis había propuesto tres años antes definiciones básicas para el estudio de la estratificación (*status, stratum,* etc.). Aquí los autores se planteaban el problema de la "función" de la estratificación. Era preciso preguntarse cómo ocurría que desigualdades palpables, como las que se tienen presentes cuando se habla de clases sociales, se encuentran en una sociedad que solo reconoce la igualdad como norma. Davis y Moore lanzan, como si se tratase de un mecanismo comparable al de un mercado, la hipótesis siguiente: la desigualdad de las recompensas *(rewards)* es necesaria en una sociedad diferenciada para que las ocupaciones más difíciles o más importantes, las que exigen una larga educación de actitudes particulares, o comportan

---

fication, Critique and Bibliography", *Am. Journ. of Sociol.*, 58 (1953), páginas 391-418. La teoría de la estratificación es abordada no a partir de la clase, sino desde el punto de vista absolutamente general, TALCOTT PARSONS, en "A Revised Theoretical Approach to the Theory of Social Stratification" (R. BENDIX y S. M. LIPSET, ed.: *Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification,* Glencoe, III, 1953), trad. fr. en *Eléments pour une sociologie de l'action,* París, 1955, págs. 256-325. La obra se sitúa fuera de la corriente que se critica; la concepción general *(in fine)* hace perder al término sus implicaciones habituales. Se parte de los valores y de la jerarquía que necesariamente resulta de esto. El marco conceptual es el de la teoría general.

(18) KINGSLEY DAVIS: "A Conceptual Analysis of Stratification", *Am. Sociol. Rev.*, 7 (1942), págs. 309-21; K. DAVIS & WILBERT E. MOORE: "Some Principles of Stratification", *A. S. R.*, 10 (1945), págs. 242-49; W. BUCKLEY: "Social Stratification and Social Differentiation", *A S. R.*, 23 (1958), págs. 369-75; K. DAVIS: "A Reply to Buckley", *A. S. R.*, 24 (1959), pág. 82; DENNIS H. WRONG: *A. S. R.*, 24, págs. 772-82. Se encontrarán en los artículos de Buckley y de Wrong las referencias a otros artículos no utilizados aquí.

pesadas responsabilidades, sean efectivamente cumplidas. Buckley objeta que Davis y Moore habían confundido estratificación verdadera y diferenciación pura y simple, puesto que el problema de la estratificación no consiste, o no consiste solamente, en saber cómo los individuos potencialmente iguales al principio consiguen situaciones desiguales (esto es, la *achieved inequality*), sino de saber cómo se mantiene la desigualdad, tomándose los términos generalmente como implicando una permanencia, una heredada desigualdad *(ascribed inequality)*. Respondiendo a su vez a Buckley, Davis ha reconocido la diferencia de los puntos de vista y añadido que en el fondo la animosidad del crítico le parecía dirigida contra la tentativa de explicar funcionalmente la desigualdad. A nuestro juicio, Davis tuvo razón al proponerse la cuestión de la desigualdad, pero cometió el error, como Buckely parece implicarle, de planteársela en el punto en que la desigualdad es un mínimum en lugar de hacerle frente bajo sus formas más fuertes y más articuladas; pero haciéndolo así permanecía en la tradición que hemos resumido aquí, una tradición que se refiere siempre implícitamente a la igualdad como norma, tal como la controversia y el empleo mismo del término "desigualdad" lo prueban.

En un artículo reciente, Dennis H. Wrong resume la polémica. Señala los límites de la teoría de Davis y Moore, y cita un pasaje de una obra del primero, cuya investigación acusa siempre la necesidad funcional de la estratificación, necesidad que viene a aclarar el hecho de que en todas las sociedades los barrenderos tienden a tener un *status* inferior (piensa en la India) (19). Termina Wrong reclamando estudios sobre determinadas relaciones entre el ideal igualitario y otros aspectos de la sociedad, como los efectos indeseables de una igualdad o una movilidad extremas (pág. 780). La igualdad y la desigualdad son, pues, tomadas aquí como dos tendencias opuestas que se estudian en el plano funcional. A propósito de los utopistas, Wrong recuerda la dificultad que hay para "decidirse la historia en la libertad" (pág. 775).

Algo ha sucedido en esta rama de la sociología americana. La multiplicación de los estudios sobre las clases ha llevado a hacer intervenir los valores, y la palabra "jerarquía", cargada de valores, a buscar las funciones (y disfunciones) tanto de lo que nuestras sociedades valorizan como de lo que no valorizan (la des-igualdad) y que por esta razón se había designado con una palabra neutra e incluso peyorativa: la "estratificación". En realidad, lo que se

(19) No he podido, desgraciadamente, consultar durante la preparación de este artículo el libro de KINGSLEY DAVIS *Human Society*, Nueva York, 1949, citado por Wrong, y que hubiese sido de gran interés, toda vez que el autor se ocupa de la India durante este período (cf. *The Population of India and Pakistan*, Princeton, 1951).

opone a la norma igualitaria, lo que no es esa especie de residuo, de precipitado o de legado geológico, son exactamente fuerzas, factores o funciones que la norma igualitaria niega, pero que no dejan de existir por ello; para traducirlas, la palabra "estratificación" es inadecuada. Nelson N. Foote escribía en 1953, en el prefacio a una serie de estudios: "The dialectical theme of American history... has been a counterpoint of the principles of hierarchy and equality" (20). Lo que ha constituido para nuestros sociólogos el "problema" de las clases sociales o la "estratificación social" es la contradicción entre el ideal igualitario, aceptado por todos estos sabios como por la sociedad de la que forman parte, y un conjunto de hechos que prueban que la diferencia, la diferenciación, tienden incluso entre nosotros a tomar un aspecto jerárquico y a hacerse desigualdad o discriminación permanentes y hereditarias. Como dice Raymond Aron, "en el centro de la problemática de las clases descubro la antinomia entre el hecho de la diferenciación y el ideal de igualdad" (21). Estas realidades se nos han vuelto opacas (y más aún sin duda a los americanos) por el hecho de que nuestros valores, nuestras formas de conciencia, las rechazan o las ignoran. Para mejor comprenderlas, existe el interés de volverse hacia sociedades que, por el contrario, las aprueban y las subrayan. Se pasará así de la "estratificación" a la jerarquía.

E) La India y la jerarquía. No es posible describir en este lugar el sistema de castas en detalle. Necesitamos, ante todo, después de haber reunido sus rasgos principales, conseguir rápidamente aislar más o menos arbitrariamente el aspecto del sistema que aquí nos interesa. Podemos partir de la definición de Bouglé, según la cual la sociedad está dividida en un gran número de grupos permanentes que están al mismo tiempo especializados, jerarquizados y separados (en materia de matrimonio, de alimentación, de contacto) los unos por referencia a los otros (22). Basta con añadir que el fundamento común de estos tres caracteres es la oposición de lo puro y lo impuro, oposición jerárquica por naturaleza y que implica separación y, en el plano profesional, especialización para las ocupaciones que son pertinentes en cuanto a la oposición; que esta oposición fundamental se segmenta indefinidamente y, si se

(20) Nelson N. Foote: "Destratification and Restratification", edit. Foreword, *Am. Journ. of Sociol.*, 58 (1953), págs. 325-26.

(21) *Arch. eur. de Soc.*, I, 1 (1960), pág. 14.

(22) Célestin Bouglé: *Essais sur le régime des castes*, París, 1908, pág. 4. Se encontrará en inglés una traducción de las tesis de Bouglé y un comentario de su libro y del de Hocart, que plantea la cuestión del poder, en *Contributions to Indian Sociology*, París-La Haya, Mouton, número 2, 1958.

quiere, que la realidad conceptual del sistema está en la oposición y no en los grupos que opone (lo que explica el carácter estructural de estos, siendo casta y subcasta lo mismo visto desde puntos de vista diferentes) (23).

Hemos visto que la jerarquía se hacía así perfectamente unívoca en el origen. Por desgracia, a veces se ha propendido a oscurecer este punto al hablar de un *status* religioso (o "ritual") junto a un "*status* secular" (o "social") fundado sobre el poder, la riqueza, etc., y que los indios también tomarían en consideración. Naturalmente, los indios no confunden a un hombre rico y un hombre pobre; pero, como los especialistas parecen darse cuenta de ello cada vez más, es necesario distinguir dos cosas muy diferentes: de una parte, la escala de los *status* (llamados "religiosos"), que yo llamo jerarquía y que nada tiene que ver con el hecho del poder; de otra, la distribución del poder, económico y político, que es muy importante realmente, pero es distinto de, y subordinado a, la jerarquía. Se preguntará entonces: ¿Cómo se articulan lo uno y lo otro, jerarquía y poder? (24). Precisamente, la sociedad india contesta de manera muy explícita a esta pregunta. La jerarquía culmina en el brahmán o sacerdote, es el brahmán quien consagra el poder del rey, quien, por lo demás, solo se apoya en la fuerza (es un resultado de la dicotomía). Desde una época muy antigua, las relaciones del brahmán y del rey o kshatriya son fijas; mientras que el brahmán es espiritualmente o absolutamente supremo, es materialmente dependiente; mientras que el rey es materialmente el señor, es espiritualmente un subordinado. Una relación semejante distingue los dos "fines humanos" superiores: el *dharma* (acción conforme al) orden universal, el *artha* (acción conforme al) interés egoísta, que son a su vez jerarquizadas, de tal suerte que al segundo no le legitima más que entre los límites prescritos por el primero. De igual modo, además, la teoría del *don* a los brahmanes, acción meritoria por excelencia, puede mirarse como estableciendo un medio de transformación de los bienes materiales en valores [cf. la hipergamia, págs. 152-53; se saca prestigio del don de una hija a superiores].

Esta disyunción del poder y del *status* aclara perfectamente la distinción analítica de Weber, y su interés por la comparación viene de que presenta una forma pura, un "tipo ideal" realizado Se descubren dos rasgos notables; en la India, desde luego, toda totalidad se manifiesta bajo la forma de una enumeración jerárquica de los componentes (así el Estado o reino, p. ej.) y la je-

(23) TALCOTT PARSONS, *loc. cit.* (trad. franc., págs. 284-85).

(24) Lo que sigue está resumido de la concepción de la realeza en la India antigua [más adelante, Ap. C].

rarquía marca la integración conceptual de un conjunto, siendo de alguna manera su cimiento intelectual. Luego, si se quiere generalizar, puede suponerse que la jerarquía, en el sentido en que tomamos aquí la palabra, de acuerdo con su etimología, no se une nunca al poder como tal, sino siempre a las funciones religiosas, porque la religión es la forma que toma lo universal en estas sociedades. Así, p. ej., cuando el rey tiene el rango supremo, como es el caso general, no es verosímilmente en razón de su poder, sino en razón de la naturaleza religiosa de su función. En todo caso, desde el punto de vista del rango, es lo inverso de lo que se supone casi siempre, a saber: que el poder es lo esencial y atrae hacia sí las dignidades religiosas o encuentra en ellas un apoyo y una justificación.

Es lícito ver en el principio jerárquico, tal como la India lo presenta en estado puro, un rasgo fundamental de las sociedades complejas distintas de la nuestra, y un principio de su unidad no material, sino conceptual y simbólica; es la "función" esencial de la jerarquía expresando la unidad de tal sociedad, aunque vinculándola a lo que se le aparece como lo universal, a saber: una concepción del orden cósmico, comporte o no un Dios o un rey como mediador. Si se quiere, la jerarquía "integra" la sociedad por referencia a los valores. Aparte de que no se está muy dispuesto a tratar de las funciones sociales a este nivel, se objetará que existen sociedades sin jerarquías y muchas sociedades en las que la jerarquía no desempeña el papel indicado. Es verdad que, p. ej., algunas tribus, cuando no ignoran toda desigualdad, pueden no tener ni rey ni sociedad secreta en grados sucesivos. Pero se trata de sociedades relativamente simples, poco numerosas y con división del trabajo apenas desarrollada.

F) La revolución moderna. Quedan las sociedades de tipo occidental moderno, que hasta llegan a inscribir la igualdad de principio en sus constituciones. Es verdad que hay entre unas y otras un corte profundo por cuanto se consideran los valores y no solo el comportamiento. ¿Qué ha pasado? ¿Se puede tener de ellas una visión simple? Las sociedades del pasado, la mayor parte de las sociedades, creían fundarse en el orden de las cosas (naturales tanto como sociales), pensaban copiar o delinear sus convenciones mismas sobre los principios de la vida y del mundo. La sociedad moderna se desea "racional", es decir, que se separa de la naturaleza para instaurar un orden humano autónomo. Se trata de tomar las medidas reales del hombre y deducir de ellas el orden humano. Ninguna distancia entre lo ideal y lo real, tal como en un proyecto ingenieril, la representación creará lo real. Ordenada así la sociedad, el viejo mediador entre el hombre particular y la naturaleza desapa-

rece. Solo existen individuos humanos que tratan de acomodarse entre sí. El hombre sacará de sí mismo un orden, que le satisfará con toda seguridad. Al principio de esta racionalidad, Hobbes pone no un ideal, siempre discutible, sino la pasión más general, el motor común de las acciones humanas, es decir, la realidad humana más afirmada. El individuo se convierte en la medida de todas las cosas, la fuente de toda "racionalidad" y el principio igualitario es el fruto de esta actitud, porque es conforme a la razón, siendo la visión más simple en la materia, y él se opone como lo mejor a las viejas jerarquías (25).

Así se opone a las sociedades que se creían naturales la que se quiere racional. De igual modo que la sociedad "natural" se jerarquizaba, encontrando su racionalidad poniéndose como totalidad en una totalidad más vasta, e ignoraba al "individuo", de igual modo la sociedad "racional", no conociendo más que al individuo, es decir, no viendo lo universal más que en cada hombre particular, se coloca bajo el signo de la igualdad y se ignora en tanto que totalidad jerarquizada. En cierto sentido, el "salto de la historia en la libertad" se ha dado; vivimos en una utopía realizada.

Entre estos dos tipos que es fácil oponer directamente se sitúa, sin duda, un tipo intermedio, en el que naturaleza y convención se distinguen, en el que las convenciones sociales son susceptibles de ser juzgadas por referencia a un modelo ideal accesible a la sola razón. Pero cualesquiera que sean las transiciones que explican la génesis del segundo tipo a partir del primero, está en la revolución moderna que separa estos dos tipos, estas tablas del mismo díptico en que consiste sin duda el problema central de la sociología comparativa; ¿cómo describir en el mismo lenguaje dos "elecciones" tan completamente opuestas, cómo hacer caso lo mismo de la revolución en los valores que ha transformado las sociedades modernas que es la "unidad de la antropología"? No negándose a reconocer el cambio y reducido todo al "comportamiento", o extendiendo la oscuridad de un lado al otro, como cuando se habla de "estratificación social" en general, sino teniendo en cuenta que, en las partes donde una de las tablas es oscura y confusa, la otra es distinta y clara, utilizando lo que es consciente en uno de los dos tipos de sociedad para descifrar lo que no es consciente en el otro.

G) DE LA JERARQUÍA A LA DISCRIMINACIÓN. Se puede intentar, a grandes rasgos, aplicar esta perspectiva comparativa al fenómeno

(25) Sobre Hobbes y la sociedad artificial "racional", en tanto que calculada según la realidad del hombre (individual) y no inspirada de un orden ideal, cf. LEO STRAUSS: *Droit naturel et Histoire* (trad. franc.), París, 1954, págs. 188 y sgs.; ELIE HALEVY: "La formation du radicalisme philosophique", 3 vols., París, 1901-1904, vol. I, págs. 3, 41, 53, 90; III, págs. 347-48, etc.

racista americano. Es evidente, de una parte, que la sociedad no ha dejado de un golpe de ser sociedad, en tanto que totalidad jerarquizada, el día en que ella se ha deseado una simple colección de individuos. En particular, se ha tendido a continuar haciendo distinciones jerárquicas. De otra parte, el racismo es, como se reconoce muy frecuentemente, un fenómeno moderno. (Se han pretextado a veces en su nacimiento causas económicas, sin detenerse ante vinculaciones ideológicas mucho más próximas y probables.) La hipótesis más simple consiste, pues, en suponer que el racismo responde, bajo una forma nueva, a una función antigua. Todo ocurre como si presentara en la sociedad igualitaria una resurgencia de lo que se expresaba diferentemente, de modo más directo y natural, en la sociedad jerárquica. Volved la distinción ilegítima, y tenéis la discriminación; suprimid los modos antiguos de distinción, y tenéis la ideología racista.

¿Es posible precisar y confirmar esta imagen? Las sociedades del pasado conocían una jerarquía de *status* conteniendo privilegios e incapacidades, entre otras la incapacidad jurídica total, la esclavitud. Ahora bien: precisamente la historia de los Estados Unidos nos dice que la discriminación racista ha sucedido a la esclavitud de los negros una vez abolida esta. (Se está tentado a extrañarse de que esta transición capital no haya sido más sistemáticamente estudiada, desde un punto de vista sociológico de lo que parece haber sido, pero quizá nuestra ignorancia es la causa de ello) (26). A la distinción entre señor y esclavo ha sucedido la discriminación de los blancos frente a los negros. ¿Por qué esta forma racista? Plantear la cuestión es ya, por una parte, resolverla; la ciencia de la distinción era jurídica; suprimiéndola se ha favorecido la transformación de su atributo racial a sustancia racista. Para que fuese de otra manera, fue preciso triunfar de la distinción misma.

---

(26) Cf. GUNNAR MYRDAL, *ibíd.*, págs. 581 y sgs., los "Jim Crow Laws", etcétera. La reacción a la supresión de la esclavitud no es inmediata, sino que se elabora lentamente. La discriminación se manifiesta al principio como una simple separación bajo el *slogan* "separate but equal". Del período anterior a la guerra civil igualmente, Myrdal da una historia sucinta, pero el análisis queda, parece, por hacer. Promete ser fructuoso, como atestiguan, p. ej., las declaraciones de Jefferson y de Lincoln (cf. *Times Lyterary Supplement*, julio 22, 1960, págs. 457-58, según J. W. SCHULTE-NORDHOLT: *The People that Walk in Darkness*, Londres, Burke, 1960). P.-S. Artículos recientes de P.-L. VAN DER BERGHE dan, en parte, satisfacción a mi deseo. Cf., en último lugar, "Appartheid", una interpretación sociológica de la segregación racial, *Cahiers intern. de Soc.*, XXVIII (n. s. 7.º año, 1960). Según este autor, la segregación ha reemplazado a la etiqueta como modo de distancia social. Este cambio corresponde al tránsito de la esclavitud al racismo.

El racismo, en general, tiene ciertamente ligaduras más complejas. Además de la diferencia interna de los *status,* las sociedades tradicionales conocían una diferencia externa, también teñida de jerarquía, entre los "nosotros" y los "otros". Era normalmente social y cultural. Para los griegos, como para otros, los extranjeros eran bárbaros, gentes extrañas a la civilización y a la sociedad de los "nosotros", razón por la cual se reducían fácilmente a la condición de esclavos. En el Occidente moderno, no solamente los ciudadanos son libres e iguales en derecho, sino que la noción de la igualdad original de todos los hombres implica, al nivel de la mentalidad popular al menos, la de la identidad profunda de todos los hombres, porque ellos no son tomados como los modelos de una cultura, de una sociedad, de un grupo social, sino como *individuos* existiendo entre sí y por sí (27). Dicho de otra manera, el reconocimiento de una diferencia cultural no puede justificar etnocéntricamente una desigualdad. Se observa que, en determinadas circunstancias que habría que precisar, una diferencia jerárquica continúa poniéndose, pero que se une esta vez a los caracteres somáticos, la fisonomía, el color de la piel, la "sangre". Sin duda, eran en todos los tiempos signos de la distinción que han llegado a ser la esencia de aquellos. ¿Cómo explicar esto? Podemos recordar aquí que somos los herederos de una religión y una filosofía dualistas, la distinción del espíritu y la materia, del alma y del cuerpo impregna toda nuestra cultura, y la mentalidad popular en particular. Todo ocurre como si la mentalidad igualitaria-identitaria se situase en el interior de este dualismo, como si la igualdad y la identidad llevando a las *almas* individuales la distinción, solo pudiese unirse a los cuerpos. Observemos, además, que la discriminación es colectiva, ocurriendo como si únicamente los caracteres físicos fuesen esencialmente colectivos allí donde todo lo que es mental tiende a ser desde luego individual. (Así, diferencias mentales se atribuirán a los tipos físicos.) ¿Es buscar demasiado lejos? Es insistir únicamente sobre la ascendencia cristiana del individualismo y del igualitarismo modernos; el individuo solo tiene "prójimos" (incluso sus rivales son tomados como sujetos) y cree en la igualdad radical de todos los hombres tomados en particular; al mismo tiempo, para él, la interioridad colectiva de una categoría de hombres, cuando está interesado en afirmarlo, se expresa y se justifica por lo que los diferencia físicamente de él y de su grupo. En suma, la proclamación de la igualdad ha hecho estallar un modo de distin-

(27) Que la transición de "igualdad" a "identidad" se produzca sobre todo en la mentalidad popular la hace más difícil de comprender que si fuese la obra de los grandes autores. Me propongo, sin embargo, estudiar más de cerca la complementariedad particular entre igualitarismo y racismo.

ción centrado en lo social, pero que mezcla indistintamente aspectos sociales, culturales, físicos. El dualismo subyacente conducía, para reafirmar la desigualdad, a poner delante los aspectos físicos. Mientras que en la India la herencia es un atributo del *status,* el racista atribuye un *status* a la "raza".

Todo esto puede parecer una visión mental. Sin embargo, la hipótesis se confirma al menos en parte en la lectura del libro de Gunnar Myrdal, quien ha puesto en claro, partiendo de hechos americanos, el vínculo estrecho existente entre igualitarismo y racismo. En principio, señala la tendencia de la filosofía de las luces a minimizar las diferencias innatas; en general, y particularmente en América, la doctrina, esencialmente moral, de los "derechos naturales" del hombre se apoya en un igualitarismo biológico; todos los hombres han sido "creados iguales". El período 1830-1860 presencia el desarrollo de una ideología para la defensa de la esclavitud; habiendo sido la esclavitud condenada en nombre de la igualdad natural, sus defensores le oponen la doctrina de la desigualdad de las razas; más tarde, el argumento servirá para defender la discriminación, que se establece a partir del momento en que, hacia 1877, el Norte renuncia a imponer la asimilación. Las conclusiones serán bien medidas: "The dogma of racial inequality may, in a sense, be regarded as a strange fruit of the Enlightenment..." "...The race dogma is nearly the only way out for a people so moralistically equalitarian, if it is not prepared to live up to its faith. A nation less fervently committed to democracy could probably live happily in a caste system..." "...race prejudice is, in a sense, a function... a perversion of the equalitarianism" (28).

Si ello es así, puede dudarse de que, en la lucha contra el racismo en general, la simple llamada, por solemne que sea, del ideal igualitario, incluso acompañado de una crítica científica de los prejuicios racistas, sea suficientemente eficaz. Sería provechoso impedir el deslizamiento del principio moral de la igualdad de los hombres a la noción de la identidad de los hombres. La igualdad puede con seguridad, en nuestros días, aliarse con el reconocimiento de diferencias, a condición de que estas diferencias sean moralmente neutras. Es preciso dar a las gentes medios de pensar la diferencia. La difusión de las nociones pluralistas de cultura, de sociedad, etc., encaminada a rebatir y limitar el individualismo, es

(28) GUNNAR MYRDAL, *ibíd.*, págs. 83 y sgs.; las citas son pág. 89. Myrdal da cuenta igualmente del desarrollo de la vida biológica del hombre: el *Homo sapiens* como una especie de mundo animal; cf. también pág. 591: "The persistent preoccupation with sex and marriage in the rationalization... is, to this extent, an irrational escape on the part of the whites from voicing an open demand for difference in social status... for its own sake."

muy indicada (29). En fin, si la tendencia a jerarquizar está siempre presente, si la proclamación del ideal moderno no basta para hacerla desaparecer, sino que, al contrario, mediante un mecanismo complicado puede hacerla en un momento feroz y morbosa, es necesario no perder de vista los antagonismos y los intereses que la explotan, pero esto desborda nuestro propósito.

Dejando aquí la tentativa de definición del racismo, quisiéramos todavía recordar, siquiera sea sumariamente, una relación estructural que domina los desarrollos posibles de la comparación. La igualdad y la jerarquía no se oponen de modo mecánico más que a la sola consideración de los valores que podría llevar a concebir: el polo no valorizado de la oposición no está en ella menos presente, cada uno supone al otro y se apoya en él. Talcott Parsons llama la atención desde el comienzo de su estudio sobre el hecho de que la distinción de *status* implica y supone la igualdad dentro de cada *status* (*op. cit.*, n. 1). Inversamente, allí donde la igualdad se afirma, lo hace dentro de un grupo que se jerarquiza en relación a los otros, así en las ciudades griegas, y en el mundo moderno, democracia e imperialismo británicos (30), este último tiñéndose de jerarquía (racismo incipiente en la India en la segunda mitad del siglo XIX). Esta relación estructural, que el ideal igualitario tiende a destruir, y el resultado de su acción es lo que se estudia muy frecuentemente bajo el nombre de "estratificación social". En primer lugar, la relación se invierte: la igualdad va a contener desigualdades en lugar de ser contenida en la jerarquía. En segundo lugar, se opera toda una serie de transformaciones que se pueden, quizá, resumir diciendo que la jerarquía es rechazada, vuelta no consciente: se reemplaza por una red múltiple de des-igualdades, asuntos de hecho y no de derecho, cuantitativos y graduales y no cualitativos y discontinuos. Y de aquí, por una parte, la dificultad bien conocida de definición de las clases sociales.

H) CONCLUSIÓN. Para terminar en general la comparación exige conceptos que tienen en cuenta valores que diferentes sociedades se han elegido de algún modo. Esta elección de valores tiene como consecuencia que determinados aspectos de la realidad social son clara y conscientemente elaborados, mientras que otros se dejan en la sombra. Para expresar lo que la sociedad considerada no expresa, el sociólogo no puede inventar conceptos, porque cuando

(29) Cf. CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Race et Histoire*, UNESCO (c. 1952), 50 págs.

(30) Maquiavelo observa que una "república" que quiere extender su imperio y no seguir pequeña y estancada debe, como Roma, confiar la defensa de la libertad al pueblo y no a los grandes, como Esparta y Venecia (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I, caps. V-VI).

lo intenta no llega, como en el caso de la "estratificación social", más que a traducir, de modo al mismo tiempo presuntuoso y oscuro, los prejuicios de su propia sociedad. Por consiguiente, es necesario recurrir a las sociedades que han expresado estos mismos aspectos. Una teoría general de la "desigualdad", si es necesaria, debe centrarse en las sociedades que le dan un sentido, y no en aquellas que, aunque presentándola en ciertas formas, han preferido negarla. Debe ser una teoría de la jerarquía bajo sus formas valorizadas (o simples y directas) y no valorizadas o desvalorizadas (o complejas, híbridas y afrentosas). Es preciso señalar además, siguiendo a Talcott Parsons (31), que no se trata más que de una manera particular de considerar la totalidad del sistema social. Procediendo de esta suerte, no impondremos, entiéndase bien, a una sociedad los valores de otra, nos esforzaremos solamente en realizar una puesta en perspectiva (32) recíproca de los diversos tipos de sociedades. Se tenderá a ver cada sociedad a la luz no solo de ella misma, sino también de las otras. Desde el punto de vista de la antropología social, esto aparece no solo como la fórmula de una comparación objetiva, sino también como la condición de la comprensión de cada sociedad particular.

(31) Cf. n. 17.
(32) E. E. EVANS-PRITCHARD: *Social Anthropology*, Londres, 1951, página 129.

APENDICE B

EL RENUNCIAMIENTO EN LAS RELIGIONES DE LA INDIA (*)

El mayor título de gloria de sir James Frazer y de la escuela antropológica inglesa es, sin duda, el haber destruido las barreras que separaban las religiones primitivas, las de la antigüedad clásica y los hechos contemporáneos de religión popular. La Rama de Oro es un monumento elevado a la "unidad del género humano" (1). Es verdad que este postulado ha sido formulado al comienzo en una perspectiva evolucionista que inmediatamente fue desechada. Por ello, no continuó en la base del desarrollo de la antropología social después de Frazer. La expresión misma de "Antropología social" quizá se deba a Frazer; por lo menos, así prefirió designar la cátedra que inauguró en Liverpool en 1908. La antropología, que empezó siendo intelectualista, llegó a ser sociológica (2); luego hemos visto el desarrollo del estudio monográfico, al parecer tan alejado de la comparación a la manera de Frazer. Sin embargo, uno se da

(*) [Reproducido de los *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 7, ene.-jun. de 1959, págs. 45-69; versión inglesa en *Contrib. to Indian Sociol.*, IV, 1960, págs. 33-62. La tesis ha sido atacada categóricamente por A. K. SARAN en una comunicación del *Eastern Anthropologist*, XV-1, 1962, págs. 53-68 (breve respuesta, *Contrib. to Indian Sociol.*, IX, págs. 25-27), aprobada al contrario por tres indianistas: J. F. STAAL (*Journ. of the Amer. Or. Soc.*, 81, 1961, págs. 147-49), J.-C. HEESTERMAN (principalmente, *Bijdragen tot de Taal...*, 119-3, 1963, págs. 244 y sgs.) y MADELEINE BIARDEAU (*Revue historique*, 475, jul.-sep. de 1965, págs. 53 y sgs.; reservas de detalle, pág. 56, n.)] Este texto es una versión algo desarrollada de la "Frazer Lecture" dada en Oxford el 30 de octubre de 1958. Se han añadido notas. He utilizado las observaciones críticas y las sugerencias de algunos autores, a los que doy las gracias aquí, en particular al doctor J. F. Staal.

(1) MARCEL MAUSS ha dicho todo esto desde el primer volumen del *Année sociologique* (pág. 161, c. r. de la *Introduction* de Jevons), y en 1897: "Negar la irreducibilidad de las razas es proponer la unidad del genero humano. Apartar el método histórico es reducirse, en el caso presente, al método antropológico" (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXV, c. r. de Steinmetz, pág. 31).

(2) Cf. la lección inaugural de FRAZER: "The Scope of Social Anthropology", *Psyche's Task*, 1913, págs. 159-76. Mauss escribía: "El intelectualismo solo considera las semejanzas... Para dar un cuadro científico es preciso considerar las diferencias, y para esto es necesario un método sociológico." (*A. S.*, t. I, *loc. cit.*)

cuenta de modo cada vez más apremiante de que la comparación no consiste solo, como hasta hace poco ocurría, en una clasificación tipológica que vendría a suceder a la acumulación de las monografías. En realidad, monografía y comparación están íntimamente unidas, siendo en gran parte todas las obras descriptivas tributarias del desarrollo contemporáneo de la comparación al mismo tiempo que contribuyen a ella. Igualmente, y al mismo nivel de un análisis riguroso, no han dejado de manifestarse semejanzas sorprendentes entre pueblos distantes y civilizaciones diferentes, en particular dentro de la esfera religiosa. Por consiguiente, si es verdad que la comparación de las religiones parece poco avanzada en relación con su descripción, al menos el ideal propuesto por Frazer no ha dejado ni debe dejar de iluminar el camino.

¿Qué puede, pues, ofrecer en homenaje a Frazer un investigador especializado, sino intentar trazar un mapa esquemático de una esfera particular, teniendo presente la comparación? Una cosa quizá hemos aprendido después de la fundación de la antropología y su conversión en sociología, y es que a través de los sistemas de relaciones, poco a poco desenvueltos, la diversidad se simplifica y ordena. Por esta razón, hemos de expresarnos hasta donde sea posible en un lenguaje de relaciones.

Pero ¿no es una empresa temeraria procurar, dentro de nuestros límites, una visión general de las religiones de la India? Sin duda, su inmensa literatura ha sido objeto desde hace siglo y medio, principalmente en Occidente, de un esfuerzo admirable en el que la curiosidad humanista, el rigor filosófico, el genio incluso, se han aplicado a restituir y a penetrar una mentalidad extraña, al mismo tiempo que se han resumido muchas veces los resultados de dicho esfuerzo. Sin embargo, para no hablar más que del hinduismo, es difícil todavía ordenar sus rasgos principales. Su complejidad, su diversidad interna, parece oponerse a esto. El hinduismo aparece como una selva lujuriante y desordenada, donde se franquean, se nos dice, supersticiones groseras y sublimes especulaciones, donde coexisten (3), de una parte, la ortodoxia brahmánica, y de otra, una

---

(3) BARTH ha escrito, p. ej., en sus *Religions de l'Inde* (*Œuvres*, t. I, págs. 140-41): "Las religiones sectarias o neobrahmánicas..., a pesar de las tentativas hechas para recogerlas en una especie de unidad..., han resistido constantemente a todo intento de sistematización... La diversidad [del hinduismo] es la esencia misma del hinduismo, y su verdadera expresión es la secta.

"...la unidad sectaria, la única verdadera en el fondo; para no perdernos en un detalle infinito o en enumeraciones insignificantes, nos vemos obligados a quedarnos en las generalidades y a proceder por "categorías"."

Farquhar ha escrito (*The Crown of Hinduism*, 1913, pág. 216):

"Here then, we have the Hindu world teory in all its permanent es-

polvareda de sectas diversas, donde se mezclan los rituales y las creencias más variadas. Todo esto hace creer de buena gana en una heterogeneidad natural. O bien se identificará el hinduismo al brahmanismo literario y se considerará la práctica religiosa común como una "demonolatría" de naturaleza y origen diferentes (4). O también, instalándose a gusto en una de las tendencias más acabadas y más seductoras, al nivel filosófico, no se hará caso de su situación en el conjunto ni la inmensidad propiamente religiosa que le rodea. De otra aún, a continuación de la Reforma hinduista del último siglo, se nos ofrece alguna vez, en la India contemporánea, un hinduismo cribado por la voluntad de renovación desfigurada y empobrecida.

Observemos que de todas estas dicotomías y bajo diversas formas, la confrontación con el cristianismo es un factor esencial. La

sentials: God real, the world worthless; the one God unknowable, the other gods not to be despised; the Brahmans with their Vedas the sole religious authority, caste a divine institution serving as the chief instrument of reward and punishment; man doomed to repeated birth and death, because all actions lead to rebirth; world-flight the only noble course for the awakened man and the one hope of scape from the entanglements of sense and transmigration." (Se notará aquí la ausencia de vínculo entre los diferentes rasgos del inventario.)

Risley cita definiciones instructivas como las de sir Alfred Lyall: "The religion of all the people who accept the brahmanic "scriptures", "a tangle jungle of disorderly superstitions", y acaba dándonos la suya: un animismo más o menos transformado por la filosofía, una magia moderada por la metafísica (*People of India*, ed. 1915, pág. 233).

(4) La dicotomía entre brahmanismo y "demonolatría" fue propuesta a mediados del siglo XIX por el misionero CALDWELL, autor de la clásica Gramática Comparada de las lenguas dravidianas (cf. *Contributions to Indian Sociology*, III, pág. 56). Más cercano a nosotros, el escritor BANKIM CHANDRA CHATTERJEE procede de manera análoga en un ensayo inacabado, publicado después de su muerte (*Letters on Hinduism*, Calcuta, M. M. Bose, 1940). El autor se preocupa por rehabilitar el hinduismo después de la condenación global que de él hicieron algunos occidentales. La primera parte del ensayo es polémica, brillante y fluye de una vez; se rechazan en ella algunos cultos populares: "The worship of "stocks and stones", of the rude blocks under the umbrageous trees besmeared with yellow ochre... may be dismissed with a single word. They do not belong to Hinduism... There is no warranty for them in the Hindu scriptures... They are not accepted by the Hindu community at large. The local fetish of one village finds no votary outside the local limits of its worship. The better class of Hndus wholly reject them." Bankim plantea una cuestión que merece atención; observa que los europeos que condenan lo que llaman "el hinduismo" confunden en este nombre lo que es verdaderamente religioso y lo que no lo es, en tanto que distinguen muy bien en Occidente la religión de la moral o de la política. Demos de lado los juicios de valor. Es muy cierto que la comparación pide que sus términos sean tratados pararelamente: si tomamos, como procuramos aquí, una visión global del hinduismo y nos negamos a separar la religión literaria y las "supersticiones" populares, debemos hacer lo mismo en Occidente; y si el sociólogo reconoce la legitimidad de ello, debe admitir que esto apenas se ha hecho

comparación (5), al contrario, sin operar con el dato arbitrariamente tomado, se preocupa solamente de reconocer las semejanzas y, sobre todo, las diferencias. Tal como se encuentra, implícitamente al menos, en los trabajos serios, ha puesto en evidencia en las religiones indias, por lo que toca al cristianismo, ciertas líneas dominantes, que sin duda cada cual siente particularmente. Existen aquí, sin embargo, dos dificultades: la primera aparece cuando se pretende formular con claridad lo que se ha visto más o menos confusamente; la segunda atiende al hecho de que estas líneas dominantes faltan aquí y allá, como la orilla se pierde en las arenas, siendo necesario delimitar y comprender estas desapariciones.

Otro dato testimonia a favor de una definición unitaria del hinduismo y lo mismo de las religiones búdica y jainista, puesto que las tendencias diversas y a veces opuestas que conocemos han reobrado en el curso del tiempo una sobre otra. Un aspecto de esta interacción es característico y consiste en la progresiva integración o, como diríamos, agregación por las tendencias heterodoxas (6); la sociedad y la religión indias producen, de una parte, una rica floración de movimientos que se consideran en algún grado heréticos, y de otra, tienden a absorber a la larga sus invenciones. Este doble

---

hasta ahora. Sin embargo, hay que decir que tratamiento paralelo no es lo mismo que tratamiento idéntico; Bankim declara también que en la India la religión no es distinta de los demás, como en Occidente, sino que, al contrario, está mezclada con todo. Por consiguiente, ¿eran justos los occidentales no haciendo distinciones? Añadamos que el hinduismo no es único para él; existen muchas religiones, pero tienen de común, aparte su origen, apoyarse en Escrituras, sánscritas u otras.

(5) Oponemos aquí "confrontación" y "comparación". Por "confrontación" entendemos en primer lugar el colocar frente a frente el hinduismo y el cristianismo, y después sus secuelas: actitud de competencia, particularmente en el plano moral, tanto como tendencia al sincretismo o al aproximamiento que acentúa las semejanzas y desdeña las diferencias (cf. *Contrib.*, I, pág. 14), actitudes "comprometidas" todas que se oponen a la comparación científica.

(6) "Hinduismo" está tomado aquí en su sentido habitual de religión actual de los indios que no son ni musulmanes, ni cristianos, ni parsis, ni jainistas, ni sikhis, y casi de religión del hombre de casta. Solamente rechazamos limitarlo hacia "la base", excluyendo la práctica de la religión popular; el hinduismo desborda el brahmanismo literario. Alguna vez se ha opuesto al hinduismo de las castas el "animismo" de las tribus, pero la religión de las tribus participa a menudo, en cierta medida, del hinduismo (un ejemplo, *Contrib.*, III, págs. 60 y sgs.). Históricamente, el hinduismo acaba de constituirse en el período en que declinan las dos grandes herejías. Los términos "ortodoxia", "herejía", etc., son tomados aquí en un sentido algo diferente del que se les da en el Oeste, como lo muestra este mismo pasaje. Socialmente, prohibir equivale aquí a descender de clase, una práctica condenada es simplemente una práctica inferior. Sin embargo, lo propio de la religión sería introducir a veces, incluso aquí, una actitud más absoluta. A propósito del proceso de agregación de las novedades, BURNOUF escribía ya en el prefacio a su *Bhagavata Purana*

movimiento, cuyo sentido habría que penetrar, supone en primer lugar la existencia de un fondo común entre todas estas tendencias. De este fondo común conocemos al menos el aspecto social, es decir, que una secta no puede arraigar en el suelo indio si niega la casta (7), como se ve en el mismo Buda, quien, aunque trasciende la casta, ni la ataca ni la reforma.

Para acercarnos a una visión de conjunto del hinduismo y de las religiones postvédicas en general, hemos intentado aquí unir a ellas las principales adquisiciones de la indología mediante una perspectiva sociológica.

Realmente, la observación de un pequeño grupo hindú había permitido antes deducir algunos principios que parecían susceptibles de generalización. A partir de aquí, hemos intentado comprender en relación con la sociedad y unos con relación a los otros los grandes conjuntos, movimientos o tendencias, tales como la indología clásica nos lo descubre (8); la relación a lo social permite, a mi juicio, considerar verdaderamente la religión—y no la filosofía bajo el nombre de religión—sin separarla de la especulación cuando se la prolonga; más bien que tratar de aplicar a la India nuestra distinción entre religión y filosofía, cosa bastante difícil, como una larga

---

(pág. XCI): "Aparte estas innovaciones introducidas por el espíritu de secta [bhakti] y siempre fácilmente reconocibles, las modificaciones que ha sufrido el viejo sistema indio se han hecho... por vía de adición, más bien que por vía de sustitución, y han conservado con una rara fidelidad los elementos antiguos."

(7) Si, p. ej., es verdad—de lo que no estamos seguros—que el fundador o los fundadores de la secta virashaiva o lingayat quisieron abolir la casta, la historia de la secta prueba que la casta se ha reintroducido en ella (FARQUHAR: *Outline,* págs. 262-63); THURSTON: *Castes and Tribes,* s. v. *Lingayat*). La biografía de un bhakta como Chaitanya es buena prueba del acomodamiento a las reglas de casta en materia de alimento en particular (M. T. KENNEDY: *The Chaitanya Movement,* Calcuta, 1925, págs. 119; 57, 61, 164).

(8) En todas partes donde la descripción solo utiliza lo que se manifiesta generalmente admitido, han parecido inútiles las referencias bibliográficas detalladas. Puede recomendarse, p. ej., L. RENOU y J. FILLIOZAT: *L'Inde classique,* 2 vols., París, 1947, 1953; por su bibliografía y su tratamiento por trozos cronológicos, la obra de J. N. FARQUHAR *An Outline of the Religious Literature of India,* O. U. P., 1920, es fácil. Entre las visiones de conjunto, un lugar particular corresponde a la síntesis reciente de LOUIS RENOU: *Religions of Ancient India,* Londres, 1953 (Jordan Lectures, 1951); he descubierto esta obra demasiado tarde para poder utilizarla plenamente, pero espero no haberme apartado de lo que este gran indianista considera como establecido. Existe una dificultad para la descripción, por cuanto la religión comparada no ofrece, en el estado actual, un cuadro de referencia general. Habría necesidad, pues, como mínimo, de presentar frente a cada fórmula hindú la fórmula cristiana correspondiente; realmente, solo se encontrarán aquí algunas notas en este sentido.

experiencia lo comprueba, utilizaremos otra distinción, pero india; en general, distinguiendo niveles diferentes de experiencia y de pensamiento, es de esperar que se esclarezcan complejidades y se eliminen aparentes contradicciones.

En otro lugar nos propusimos ver en el diálogo del renunciante y del hombre-en-el-mundo el secreto del hinduismo (9). Pretendimos mostrar cómo se impone la dicotomía en la que se apoya esta visión. La tomamos más bien como un postulado que se pretendía justificar demostrando que permite obtener una visión simple y articulada de un conjunto complejo considerado no solo en su aspecto actual, sino también en su desarrollo histórico. El papel central desarrollado por la noción, o más bien por la institución del renunciamiento, pareció, en el análisis, imponerse cada vez más netamente.

1. Hinduismo observado y brahmanismo

Afirmaremos, ante todo, que existen dos clases de hombres en la India hindú: los que viven en el mundo y los que han renunciado a él, y comenzaremos por tomar las cosas al nivel de la vida en el mundo. Aquí partiremos de la observación directa de gentes comunes, de las que compararemos los resultados con las ideas y aun las prácticas ortodoxas.

En primer lugar, sabemos de sobra que la institución fundamental es la casta (10); el sistema de castas, fundado sobre una oposición jerárquica de lo puro y lo impuro, es religioso en su esencia. La observación parece establecer que la creencia en los dioses no trasciende esta oposición fundamental de la casta. El pueblo es politeísta en su práctica y los valores de casta son un elemento fundamental de la creencia que descansa en algo divino múltiple, en una totalidad de los dioses independientes. Dicho de otra manera: los dioses, como los hombres, no tienen más realidad que la de la relación; un individuo divino aislado es irreal, lo mismo que un

(9) *Contributions*, I, págs. 16-17.

(10) Para los resultados de la observación, véase *Contributions to Indian Sociology*, II, 1959, y mi monografía *Une Sous-caste de l'Inde du Sud*, París, 1957, 3.ª parte, págs. 313 y sgs. (lo puro y lo impuro, págs. 416-19; panteón y dioses individuales, págs. 363-71; sacerdocio y posesión, págs. 339-354; dios y diosa, págs. 383 y sgs.).

Se ha dicho muy a menudo que la pertenencia al hinduismo se definía esencialmente por la observación de las reglas de casta y el respeto al brahmán. T. Parsons, siguiendo a Max Weber, es categórico: "Hinduism as a religion is but an aspect of this (social) system, with no independent status apart from it." (*The Structure of Social Action*, pág. 557.) Más matizado es el juicio siguiente: "En ciertos respectos, el [hinduismo] es inseparable de la especulación filosófica; en otros, de la vida social." (L. Renou: *L'Hinduisme*, París, 1951, col. "Que sais-je?", pág. 28.)

individuo humano. Todo está fundado sobre la complementariedad de lo puro y lo impuro, de lo superior y lo inferior.

En segundo lugar, la observación muestra la importancia de la posesión institucionalizada de un hombre por un dios (o por muchos dioses). Al menos en casos particularmente demostrativos, dos funciones religiosas se equilibran, pues mientras el sacerdote presenta a los dioses las ofrendas de los hombres, los dioses descienden sobre un hombre, se encarnan en un oráculo y, mediante él, informan y dirigen a los hombres.

Una tercera complementariedad surge del estudio de los cultos aldeanos; es una complementariedad de funciones entre un dios y una diosa. Mientras que el dios vela por el territorio o por las subsistencias, la diosa domina la salud colectiva del grupo, y en primer lugar sobre la epidemia.

¿Qué se desprende de estas complementariedades al nivel brahmánico? La de dios y diosa está ausente en general de la conciencia de los interesados; sin embargo, como es sabido, las parejas divinas son frecuentes, teniendo muy a menudo los grandes dioses una o dos parejas (11). Se notará que, en tanto la noción de par está presente en el plano último, la divinidad individual tiende a destacarse en primer término, ya el dios principalmente, ya la diosa.

---

(11) Una anécdota mostrará cómo las relaciones entre divinidades escapan a las personas de casta superior. En el norte de la India, en 1954, procuraba yo ver, fuera de la fiesta de Dasahra, si la diosa era estimada en relaciones semejantes a las encontradas en el Sur. Un joven profesor de colegio, que llegó a su aldea a pasar sus vacaciones, me acompañaba. Para él nada parecido existía, y cuando la encuesta reveló precisamente lo que yo buscaba—la cosa debía confirmarse y ampliarse en consecuencia—, mi profesor tuvo el sentimiento de una pequeña revelación: él había siempre considerado los dioses aisladamente.

Se notará que el acento sobre el matrimonio, que da a los grandes dioses una o dos esposas, no se acompaña de un acento correspondiente sobre la filiación. He indicado sumariamente (*Sous-caste*, pág. 402) la dificultad que los dos grandes enamorados, Shiva y su mujer Parvati, parecían probar a engendrar sus hijos a la manera humana. (Parece que únicamente el Linga Purana se lo concede, cf. GOPINATHA RAO: *Hindu Iconography*, I, págs. 35 y sgs.; II, págs. 415 y sgs.) Parvati no es nunca, en la iconografía, madre como nuestra madona. La maternidad de María traduce, tanto como el misterio de la encarnación, un acento sobre la filiación en pleno acuerdo con nuestro vocabulario de parentesco en nuestro país. Parecería que el acento fuese aquí sobre la filiación, allí sobre la afinidad y el matrimonio; que no se puede, por consiguiente, divinizar a la vez todas las relaciones elementales de parentesco. Notemos que Uma (Parvati), estéril, maldice alguna vez a los dioses, que lo son por esta razón. El hecho ha llamado la atención de los autores. La situación de esta pareja no deja de recordar la de Zeus y Hera: la cólera de Parvati, viendo a Shiva dar a luz un hijo por sus propios medios, según el Skanda-Purana, hace pensar en la cólera de Hera cuando nacía Atenea.

El oráculo no existe al nivel brahmánico. En cierto sentido, está reemplazado por el astrólogo-adivino. Por otra parte, es bien sabido que, durante el culto, el oficiante es por algún tiempo, y de modo necesario, idéntico al dios; pero el dios encarnado no habla, el sacerdote no vaticina (12).

Si los tratados brahmánicos conocen la impureza, no tienen, naturalmente, que venir de "dioses impuros". En particular, se está en un universo vegetariano, donde el hecho de comer carne es para los hombres signo de impureza, de inferioridad, y parece excluir atributos de la divinidad. El rasgo "carnívoro" está ausente de la teoría, pero es difícil afirmar que lo está en la práctica: la diosa pide de hecho sacrificios sangrientos, y, sin embargo, es suprema a su manera (13). De igual modo, en suma, hay complementariedad de casta; la teoría insiste en el aspecto jerárquico, y con él, en el aspecto de separación, sobrentiende más bien la interdependencia.

De una manera general, puede decirse que las complementariedades de la práctica religiosa común se desvanecen cuando nos trasladamos al nivel de la práctica brahmánica, aunque en él todavía se capten, y tienden a desaparecer si se considera la teoría brahmánica. En la medida en que esta teoría representa la conciencia religiosa, vemos a la conciencia ignorar las relaciones que sobrentiende la práctica. Desde ambos polos complementarios, tiende a elegir uno y rechazar otro. Sin librarse, por tanto, de la multiplicidad y de la contradicción de lo divino, intenta dar realidad a

---

(12) La identificación del oficiante al dios o a los dioses está elaborada en los Agamas, cf. C. G. DIEHL: *Instrument and Purpose*, Lund, 1956, págs. 100-04 y pág. 75 *(nyāsa)*; cf. *L'Inde classique*, I, pág. 569 *(nyāsa)*; I, pág. 575 *(dhyāna)*. De igual modo, el sacrificante védico "pasa del mundo de los hombres al mundo de los dioses" (*Çat. Brāhm.*, citado por HUBERT y MAUSS en su Ensayo sobre el sacrificio: *Mél. d'Hist. des Religions*, París, 1929, pág. 26; el sacerdote, págs. 29 y sgs.).

(13) La consideración de la práctica brahmánica, teniendo presente la teoría, es delicada y exigiría toda clase de precisiones, y acaso una monografía. Siempre se puede decir que el hecho de hacer sacrificios sangrientos los brahmanes constituye una aberración, y más aún, que tales hechos no se avienen con la teoría (pero precisamente la teoría es incoherente y reclama, para ser comprendida, ser completada). No se puede pasar por alto hechos claros y generalizados de interdependencia, como cuando se ve al brahmán al comenzar la fiesta abandonar el templo, que ordinariamente pertenece al sacerdocio, y volver a él una vez cumplido el sacrificio sangriento a la diosa (*Contribu.*, III, pág. 34, según Srinivas). Paralelamente, en tiempo de la fiesta de Navaratri o Desahra, el brahmán lee al Devi Mahatmya que termina con la muerte por la diosa del demonio-búfalo (es el tema iconográfico tan corriente de Mahishasura Mardini). Ahora bien: el pueblo en esta fecha, en el Sur, sacrifica a la diosa un búfalo (p. ej., HENRY WHITEHEAD: *Village Gods*) y el episodio del Mahatmya representa evidentemente un mito correspondiente a este rito. Vemos, pues, aquí al brahmán no operar, sino recitar el sacrificio.

Se reconoce generalmente, pero considerada desde otro ángulo, la [illegible]

dioses individuales. De una actividad estructural ofrece una imagen sustancialista. Puede verse todavía, a propósito de la jerarquía de los valores, tal como se encuentra en los Dharmashastras.

Se trata de la trilogía de los "fines humanos": *dharma, artha* y *kāma* (deber, provecho y placer). Los tres son legítimos, pero jerarquizados, de suerte que el ideal inferior solo puede procurarse dentro de los límites donde un ideal superior no interviene: *dharma,* conformidad con el orden del mundo, es superior a *artha,* provecho y riqueza, y este, a su vez, a *kāma,* goce inmediato. Estas tres nociones se presentan como sustancias distintas. Preguntémonos, sin embargo, qué relaciones existen entre ellas, además de la relación jerárquica. La analogía con la jerarquía de los *varṇa* es evidente: el *dharma* corresponde al brahmán; el *artha,* al rey o kshatriya; el poder temporal, *kāma,* a los otros. Pero esto no es todo, y se puede ir mucho más lejos inspirándose en el método de análisis estructural de Talcott Parsons. Desde luego, *kāma* se opone a los otros dos como la acción que brota inmediatamente de lo afectivo a la que supone consideraciones intelectuales o morales. Luego, mientras que *dharma* es universalmente moral, *artha* es egoísmo calculado, algo así como la acción racional de nuestras teorías económicas modernas, pero ampliada a la política, siendo aquí la riqueza el atributo del poder. En tanto que *artha* se opone a *kāma* como una satisfacción diferida a una satisfacción inmediata, *dharma* se opone a ambos como los fines últimos a los fines particulares, como lo sagrado a lo profano. En el lenguaje de Parsons, *kāma* es acción expresiva; *artha,* acción instrumental; *dharma,* acción moral. Se ve, pues, que esta trilogía da una clasificación exhaustiva de los tipos de acción y está fundada en un sistema de oposiciones (14).

---

herencia relativa del brahamanismo; se le ha tomado como resultante de la agregación a los rasgos védicos de rasgos indígenas o aun "hindúes". Por ejemplo, MASSON-OURSEL, a propósito de la religión hacia el comienzo de la era cristiana, escribía: "...en la medida en que el brahmanismo designa, aparte del contenido de los brahmanes, siempre más factores "hindúes", se reduce cada vez más a una forma. Digamos incluso a una etiqueta (*L'Inde antique et la Civilisation indienne,* París, 1933, pág. 211). Esto es destacar duramente que el vedismo no es el principio organizado del brahmanismo, es declarar en suma que la perspectiva elegida no ayuda apenas a comprender el brahmanismo. Si, al contrario, se considera esto en relación al hinduismo observado, que es coherente, se ve al brahmanismo sustanciarlo y filtrarlo, pero no poder racionalizar la presencia de opuestos complementarios. ¿Se diría que el lugar que ocupa en él la diosa es el resultado de un "compromiso", que ella es "tolerada" allí? ¿No vale más decir que está presente, pero que el sistema no puede explicar su presencia? Más adelante se verá (§ 3) por qué la diosa es quien hace saltar una contradicción tan significativa.

(14) Sobre la trilogía (trivarga) de los fines humanos *(purusartha),* cf. *L'Inde classique,* I, § 1150 y sgs.; P. V. KANE: *Hist. Dharma,* II, 1, págs. 8-9; véase también III, págs. 8-9. Se han utilizado bastante aquí, y en

Con este ejemplo se manifiesta plenamente que, aunque la teoría brahmánica de la vida en el mundo sustancializa las cosas, se trata siempre de relaciones. Solo hasta ciertos límites sabríamos apoyarnos en esto y sacar consecuencias radicales, toda vez que la mentalidad del hombre-en-el-mundo, si nos atenemos exclusivamente a la literatura clásica, se nos escapa, y además porque es una mentalidad muy distinta de la nuestra, que se manifiesta enmascarada de muchas maneras, principalmente por la impregnación de la mentalidad tan diferente del renunciante. Decir que el mundo de la casta es mundo de relaciones es decir que la casta particular y el hombre particular no tienen sustancia: existen empíricamente, no tienen ser. En el fondo, la cosa no es nueva, hace mucho tiempo que se sabe; pero comúnmente se razona como olvidándola. Y, sin embargo, la observación y el análisis la imponen siempre de nuevo. Creo que es absolutamente fundamental. Afirmemos, pues, vigorosamente, aunque de una manera todavía un poco grosera, que *aquí el individuo no es.* Es por lo que nos limitamos, si queremos generalizar, a considerar relaciones y no elementos. Y también por lo que, para los hindúes mismos, desde que toman un punto de vista sustancialista, todo, incluso los dioses, es irreal; aquí está en germen el ilusionismo, cuya popularidad y la del monismo no deben extrañar (15). Si admitimos esto, el problema es entonces

lo que concierne al *dharma* en general, conferencias todavía inéditas de M. R. Lingat; para la "sustancialización" en la teoría brahmánica somos deudores de las notas orales de David Poeock. Tendencias heterodoxas clasifican de modo distinto. Conforme con una tendencia india, hasta el *kāma* ha sido codificado.

Decir que la *artha* corresponde a la función real no debe interpretarse como significando que el rey no está sometido al *dharma;* la jerarquía de los fines se impone a todos, pero la *artha* define la esfera propia de actividad del rey. Es importante notar la no-diferencia, en el concepto de *artha,* del poder y de los bienes, de la política y de la economía (cf., p. ej., PUSALKER: *Studies in Epics and Puranas,* Bombay, 1955, página XLVI). La riqueza no era autónoma en relación al poder. Para una contrapartida occidental (como de Hobbes a Marx se ha hecho abstracción del poder a economía política), cf. TALCOTT PARSONS: *Structure of Social Action,* ed. 1949, págs. 93 y sgs. Cf. KARL POPPER: *The Open Society,* Londres, 1945, II, pág. 120: "It is only through active state interference, through the protection of property by the laws and the physical power of the state that wealth can give a man any power at all. Economic power is therefore entirely dependent on political and physical power."

En una jerarquía semejante, no hay sitio para un principio radical del mal. Como dice MAX WEBER (*Hinduismus und Buddhismus,* Tübingen, 1923, pág. 143): "Die Konzeption eines 'radikal Bösen' war in dieser Weltordnung überhaupt nicht möglich." Se ha intentado pensar que la trilogía india representa en muchas ocasiones el mismo papel que nuestra distinción del bien y del mal (lo que no quiere decir, naturalmente, que toda concepción análoga a nuestra concepción del mal esté ausente). Allí donde nosotros condenamos y excluimos, la India jerarquiza e incluye.

(15) Para hacer comprender la irregularidad de lo individual, se puede

el de comprender cómo ocurre que haya otra cosa, es decir, esencialmente un pensamiento por el que el individuo es.

2. La opción de la salvación: el renunciante

Una organización religiosa de la sociedad, que la ajusta estrechamente al orden natural y hace reinar la religión sometiéndola al poder temporal. No hay otra sanción trascendente que la noción misma de este orden, la cual toma de este modo el valor de un deber, *dharma* (16). Es lo esencial de la religión del hindú que vive en el mundo, como muy a menudo lo hemos reconocido. Sin embargo, y aunque se le añada la creencia en muchos dioses, aún no es toda la religión hindú, le falta mucho.

En primer lugar, hay que considerar un conjunto de nociones en relación con la supervivencia y la salvación, que marcan profundamente la religiosidad india y son comunes a la mayor parte de los movimientos, religiones y sectas que han nacido en el suelo indio. Dos nociones íntimamente unidas están aquí en el primer plano: la transmigración o curso de las existencias, *samsāra,* y el principio moral que determina estas existencias sucesivas, la retribución de las acciones, *karman.* Estas representaciones están rela-

---

quizá adoptar la terminología hegeliana; lo particular existe empíricamente *(Besonderheit),* pero esto no es lo individual, particular en lo cual el universo se refleja *(Einzelnheit).* Naturalmente, la formulación pediría ser especificada, pero es este un gran hecho difícil de circunscribir más precisamente. Es imposible alegar aquí todos los datos que parecen pertinentes. Cierto número de ellos se hallarán en *Contributions.* En lo que concierne a la observación personal, mi *Sous-caste* termina con estas palabras: "No hay aquí realidad, sino apariencias o más bien relaciones", y quien, desde este punto de vista, vuelva a considerar todo el libro se dará cuenta de que no contienen quizá un análisis que no aclare esta proposición. De igual modo en los otros trabajos. Por eso he escrito, a propósito de un dios popular tamul, que "...en la sociedad de castas no hay verdad de naturaleza, solo hay verdad de posición; no hay esencias, solo hay relaciones. Decir "casta" es decir "estructura". De aquí la imposibilidad, tan frecuentemente reconocida, de los juicios universales en la India; nada hay aquí de ley, principio y verdad en tanto que se considere existiendo lo particular." *(Journ. asiat.,* 1953, pág. 267.)

(16) En el pasaje antes citado (n. 14, final), Max Weber insiste sobre la inexistencia en la India tradicional de algo que sea del orden del "Derecho natural". Esto es verdad desde el punto de vista del contenido del Derecho natural. Por consiguiente, no podemos seguirlo cuando hace del *dharma* un derecho positivo: "es gab—für die Theorie zum mindesten—nur heiliges, ständisch besondertes, aber positives Recht." En realidad, como el análisis del *trivarga* lo prueba ya, el *dharma,* por cuanto que es un derecho, es un derecho ideal, está en la misma relación de hecho con el derecho positivo como nuestro Derecho natural. Estando de acuerdo con el orden del mundo, a lo sumo es profundo, y en cierto modo por adelantado, lo que ha de ser el Derecho natural una vez que se distingan la convención y la naturaleza (*positive Sozialordnung et "natürliche" Ordnung,* de Weber).

cionadas inmediatamente con la creencia de que es posible escapar a la cadena de las existencias, esperar la liberación, *mokṣa*. La naturaleza de la liberación, las vías y las técnicas para llevar a ella ocupan, como es sabido, el primer lugar en la especulación. El ascetismo, no solo como camino de salvación, sino como orientación general, la tendencia a la negación del mundo, la ultramundanidad, impregna profundamente al hinduismo. Se tiene razón en insistir en él. Sin embargo, es difícil atribuir directamente esta tendencia ultramundana a los brahmanes, como sacerdotes superiores a todos los demás hombres, como han hecho, implícitamente, incluso Max Weber o Albert Schweitzer (17). Conviene distinguir. Los brahmanes, como sacerdotes superiores a todos los demás hombres, en definitiva están bastante confortablemente instalados en el mundo.

Por otra parte, es bien sabido que clásicamente quien busca la liberación deja el mundo y adopta un modo de vida totalmente diferente. Existe una institución, *samnyasa,* el renunciamiento, de hecho un estado social al margen de la sociedad propiamente dicha (18). La tendencia ultramundana no flota solamente en el espíritu de las gentes del mundo, sino que está presente, encarnada, en la persona emancipada del renunciante, del *samnyasin,* con su bote de limosnas, su bastón y su vestido anaranjado. ¿Qué piensa de este personaje el brahmán que permite ser representado típica-

(17) La atribución de la ultramundanidad al brahmán está más bien implícita en Max Weber, más explícita en Schweitzer. Weber tiene un sentimiento muy justo del ritualismo y del cuasi puritanismo brahmánico y de los problemas que plantean cuando escribe, p. ej. (*Hind. u. Buddh.*, pág. 336): "Der orthodoxe brahman-çivaismus kastrierte die Orgiastik ritualistich zum lingam kult" (El civaísmo brahmánico ortodoxo ha transformado [por una especie de] castración ritualista un orgiasmo en culto del lingam. Schweitzer opone con buenas razones, en conjunto, la afirmación del mundo y de la vida y su negación, como dominantes, respectivamente, en la religión cristiana y en las indias (*Indian Thought and its Development,* Londres, 1951). Pero hay interés en introducir una distinción más precisa. Schweitzer nota a veces la mezcla de las dos tendencias (la *bhakti*). A propósito de la situación del brahmán en el mundo, es verdad que aun siendo el primero sirve a señores (*Contrib.*, II, pág. 58); sin embargo, el hecho puede explicar a lo más una relativa permeabilidad a la tendencia ultramundana.

(18) Algo sumariamente, he escrito en otra parte que todo hombre tiene el derecho de hacerse sannahasi, pero entonces muere para su casta (*Contrib.*, I, pág. 16). Habría que matizar. Acerca del primer punto, se trata más del uso que de la ley escrita; existen de hecho renunciantes de origen *çūdra,* pero la ley inglesa, según los textos, no los reconocía como sannyasis (KANE: *Hist. Dharm.*, II, 945). En efecto, generalizo aquí la noción brahmánica y llamo renunciantes, o sannyasis, a todos aquellos que dejan el mundo de modo análogo al sannyasi ortodoxo, incluidos los monjes búdicos, p. ej. (Indiquemos de pasada que el monaquismo herético no ha dejado de influir profundamente en la institución tal como la encon-

mente tal como lo vemos ya en el retrato norte de Sanchi (Vessantara Jataka), como un personaje de vientre saliente, manifestando una mezcla inimitable de arrogancia y de avidez?

A los tres fines del hombre—deber religioso, provecho y placer—, la literatura del dharma, expresión de la ortodoxia mundana, superpone la liberación como fin supremo. Esta agregación enmascara la diferencia entre los fines mundanos, los tres legítimos y necesarios, y la negación del mundo, facultativa, pero cuya adopción es fatal a las otras tres. Otro ejemplo, central para nuestro objeto, nos lo da el lugar reservado al renunciante mismo. Se representa frecuentemente como el último estadio de la vida del brahmán, sucesivamente novicio, dueño de casa, ermitaño y sannayasi. Se ha subrayado el carácter artificial de esta teoría, sin embargo muy extendida, que yuxtapone también estadios obligatorios (novicio, dueño de casa) y estados facultativos (el de ermitaño, *vānaprastha*, es además arcaico). Parece que se ha querido aquí, de una parte, absorber el *saṃnyāsa* como un momento de la vida del brahmán, reservando más o menos el renunciamiento a esta clase, y de la otra, relegar el renunciante a una edad avanzada del hombre, después que sus acciones humanas (perpetuar los antepasados, etc.) han sido cumplidas. Se descubre aquí, además de la agregación habitual, la pretensión de limitar el renunciamiento por relación a los estados mundanos, y, en fin de cuentas, una oposición sorda al renunciamiento (19).

---

tramos en el hinduismo; cf., entre otros, a JAWAHARLAL NEHRU: *Discovery of India*, Nueva York, 1946, pág. 173.)

Sobre la muerte en el mundo del sannyasi: renuncia a todos sus bienes y pierde todo derecho a la propiedad familiar, resorbe en el mismo sus fuegos sacrificiales y no debe encender fuego, cumple sus propias ceremonias funerarias (KANE, *op. cit.*, II, pág. 958: "Sixteen *çrāddha* of himself and *sapindīkarana*", es el número total de los *çrāddha* llamados *ekoddiṣta* necesarios), no es atacado o muy poco por la impureza del duelo (*ibíd.*, pág. 965), su muerte no produce impureza para los suyos (*ibíd.*, DUBOIS: *Mœurs et cout.*, II, pág. 284), es enterrado de modo especial y no quemado (KANE, *op. cit.*, IV, pág. 231; descripción en DUBOIS, *loc. cit.*) y se hace directamente un antepasado objeto de *pārvana çrāddha* (KANE IV, págs. 518-519). Si vuelve más tarde a la vida de dueño de casa, él y sus hijos, a pesar del cumplimiento de la penitencia, son tratados como intocables (KANE, IV, pág. 113). Es verdad que existen divergencias sobre la cuestión de saber si haciéndose sannyasi debe abandonar su cordón sagrado y su mecha sacramental; sin embargo, Shankara es de opinión que sí (*ibíd.*, II, páginas 963-64). Del mismo modo, todas las clases de sannyasis no están autorizadas para aceptar alimento de los no-brahmanes o de los cuatro varnas (pág. 934, etc.).

(19) Sobre el renunciamiento y la teoría de los *āçrama*, hemos indicado la visión más común, pero hay otras dos (KANE, II, pág. 424). Las conferencias ya mencionadas de M. Lingat han ayudado mucho a precisar la diferencia entre el punto de vista mundano y el punto de vista sannyásico; cf. *L'Inde classique*, I, § 1230 y sgs.; L. RENOU: *La civilisation*

La adopción por el hombre-en-el-mundo de nociones esenciales al renunciante no debe enmascarar la diferencia profunda entre los dos estados, las dos mentalidades. La Vallée Poussin ha subrayado esta diferencia a propósito del budismo, distinguiendo entre el budismo como religión, el de los laicos, y el budismo de los monjes, es decir, del renunciante, que es "disciplina de salvación". El mismo sabio ha definido con claridad la disciplina de salvación por oposición a la religión (20).

El renunciante deja el mundo tras de él para consagrarse a su propia liberación. Se somete a un maestro escogido por él, quizá incluso entra en una comunidad monástica, pero en lo esencial solo depende de él mismo, es único. Su pensamiento es el de un individuo. Es el rasgo esencial que lo opone al hombre-en-el-mundo, y lo acerca, aunque distinguiéndolo, al pensador occidental. Entre nosotros, en efecto, el individuo existe en el mundo; aquí, fuera del mundo solamente, al menos en el principio. Otra diferencia reside en la relación del pensamiento y de la acción, porque el pensamiento o la doctrina del sannayasi tiende primeramente a un fin práctico. Finalmente, y el rasgo es esencial para nuestro propósito, el renunciante, hablando con propiedad, no niega la religión del hombre-en-el-mundo. Como dice Vallée Poussin, "no es escéptico, sino que admite espontáneamente toda la mitología tradicional y popular..., lo que mira está más allá de los mundos, es algo hipercósmico *(lokottara)*". Lo que hace posible la agregación

---

de l'Inde ancienne, pág. 79. Sobre el *vânaprastha*, FARQUHAR: *Outline*, página 29; KANE, II, págs. 927-28.

A propósito de la agregación de la liberación y del renunciamiento desde el punto de vista mundano, se me puede acusar de disociar arbitrariamente las enumeraciones que se dan como conjuntos. Este reproche se les ha hecho con frecuencia a los filólogos, algunas veces con razón. Es tanto más natural aquí que, para el sentido común hindú, *mokṣa* no es heterogéneo en relación a *dharma*. Hemos dado razones particulares, pero hay también una razón general, que es la aparición de agregaciones de este género. Existe aquí un punto metódico: la consideración sistemática de los conjuntos en sí mismos obliga a reconocer un pequeño número de exfoliaciones fundamentales. Es preciso distinguir en todas las enumeraciones los verdaderos conjuntos y los falsos; estos últimos serán o totalidades facticias destinadas a llenar un número signatura o resultados de agregación (cf. *Contrib.*, I, pág. 15, § 3; págs. 16-17; pág. 20).

(20) L. DE LA VALLÉE POUSSIN: *The Way to Nirvana, Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge, 1917 (Hibbert Lectures, 1916). Las primeras páginas (1-7) describen en todos sus rasgos esenciales la distinción que nos ocupa. Sin embargo, si las "disciplinas de salvación" son así diferentes de las religiones propiamente dichas, puede parecer injustificado incluirlas, como hacemos aquí, entre las religiones. Ahora bien: nuestro autor señala que las "disciplinas" han ejercido una fuerte influencia sobre las religiones, superponiéndose a ellas sin destruirlas. Esta interacción nos justifica, pues se trata de dos partes diferentes de un mismo conjunto.

es que la disciplina del renunciante se sobreañade, por así decirlo, espontáneamente a la religión del hombre-en-el-mundo. A la religión de grupo se superpone una religión universal, fundada en una elección.

Se corre el riesgo de oscurecer y de limitar las nociones indias si se las considera desde el punto de vista del individuo-en-el-mundo, que es el punto de vista inmediato del occidental, en lugar de acordarse de que tiene dos caras, una para el hombre-en-el-mundo, que no es individuo, y otra para el renunciante, que es individuo-fuera-del-mundo. Ahora bien: se rinde homenaje a menudo al hombre-en-el-mundo, y al brahmán en particular, por ideas de las que es fácil imaginar que las ha repetido, pero que no las ha inventado, hasta tal punto su situación, su función evidente, es más importante en la mentalidad del renunciante. ¿Es, en verdad, aventurarse mucho decir que el agente de desarrollo de la religión y de la especulación indias, el "creador de valores", ha sido el renunciante? El brahmán, en tanto que sabio letrado, sobre todo ha conservado, agregado, combinado; ha podido también crear y desarrollar especialidades. No solo la fundación de sectas y su mantenimiento, sino las grandes ideas, las "invenciones", son obra del renunciante, que en alguna manera tenía el monopolio del planteamiento de las cuestiones radicales. Ni que decir tiene que no podemos aquí demostrar esta tesis. Solo se trata exactamente de justificar la distinción de dos "tipos ideales" que se combinan de hecho cada vez más al correr del tiempo por la comprensión de esta misma combinación y de algunas nociones esenciales (21).

---

(21) Naturalmente, el renunciante ha sido con frecuencia de origen brahmánico. Alguna vez se ha insistido sobre el hecho de que los grandes sannayasis heréticos, Buda y Jina, eran de origen kshatriya (clase real). El hecho es secundario por lo que se refiere a la distinción que nos ocupa aquí. Al otro extremo del desarrollo, el brahmán absorbe al sannyasi: los grandes teóricos ortodoxos y fundadores de órdenes Shankara y Ramanuja, aunque sean sannyasi, son también brahmanes, no solo por su origen, sino así mismo por sus preocupaciones. Shankara acepta y defiende el hinduismo, pero permanece fiel a la tradición, en la que no reconoce eficacia a las obras para la salvación. Ramanuja realiza una síntesis: para él, las obras sirven a la salvación y sus sannyasis conservan el cordón sagrado. La *bhakti* había preparado el terreno (§ 4). Se considera a menudo el desarrollo del brahmanismo como consistiendo en el acrecimiento progresivo de elementos aborígenes en un fondo védico. Así se ha mirado también el vegetarianismo como un elemento "primitivo". Siempre pueden compararse el brahmanismo y el vedismo, pero hay discontinuidad. El verdadero desarrollo histórico del hinduismo está en los desarrollos sannyásicos, de una parte, y de las otras, en su agregación a la religión mundana. Una exposición cronológica como la de Farquhar hace evidentes inmediatamente los desarrollos sectarios y las agregaciones sucesivas. Una situación típica es la del régimen alimenticio en Manú (cap. V). Mientras que se ofrece todavía la carne a los manes y a los dioses y el consumo de ella es lícito, e incluso obligatorio, en estas circunstancias, la presión del ideal vegetariano ideal

Volvamos a la idea de transmigración y retribución de los actos. Max Weber, con muchos otros, ha insistido sobre la justificación que aporta al sistema de castas. En ella ha visto una de las respuestas más coherentes que hayan podido darse al problema del mal. Y, en efecto, es verdad que los males presentes se aplican por lo general como si fuesen la consecuencia de acciones cometidas anteriormente. Pero seguir a este autor cuando encuentra en estas nociones una de las raras "creencias dogmáticas" del sistema sería, a mi entender, equivocarse de nivel. Tales nociones se imponen más bien en el plano especulativo. Ante todo, es perfectamente claro que la transmigración desemboca en la liberación, que las dos nociones se determinan mutuamente y son inseparables (22). Esto indica que se trata, en primer lugar, de la especulación del sannayasi. Parece que en Occidente la transmigración se estima como una visión pesimista de la vida, dado que parece introducir la irrealidad de una vida particular. Ahora bien: como ya hemos visto, la irrealidad de la casta y del individuo-en-el-mundo se da inmediatamente. La transmigración, por consiguiente, no la crea; la representa únicamente o la explica. Además, allí donde hay verdaderamente pesimismo, como en Buda, está en oposición con la liberación y con el punto de vista del renunciante.

Se diría, ante todo, que el individuo se hace irreal al término de la transmigración que le hace pasar por todas las posiciones irreales del sistema. Como lo mismo ocurre al renunciante, se puede

---

sannyásico es tan fuerte que la abstención de carne se da tan meritoria como la celebración regular del sacrificio del caballo (V, 53; KANE, *op. cit.*, II, págs. 772-82; IV, págs. 422 y sgs.).

(22) MAX WEBER: *Hinduismus und Buddhismus*, págs. 117 y sgs., página 367; cf. el resumen de TALCOTT PARSONS *Structure of Social Action*, especialmente págs. 558 y 574. Weber, según Blunt, destaca que se explica por los pecados cometidos en existencias pasadas la condición inferior o las desgracias presentes. (De igual modo, *Une Sous-caste*, pág. 414.) La observación no parece confirmar que la transmigración sea una "creencia dogmática". Farquhar señala la ausencia de estas nociones y (del nirvana o) de la liberación en las leyes de Ashoka, sin embargo penetradas de *ahiṃss*, y en el Arthashastra, donde la religión es popular y recomienda filósofos ateos. Kane destaca la contradicción entre los ritos ortodoxos destinados a los muertos y las nociones de Karman y de renacimiento (se podría referir en rigor a una pluralidad de almas, por otra parte verosímilmente implicada en el detalle de los ritos funerarios) y se adhiere a una explicación histórica (IV, págs. 355 y sgs.). Es verdad que los ritos funerarios brahmánicos han petrificado antiguas creencias. Pero sobre todo la transmigración no es una creencia, en el sentido de que nada le corresponde en la religión de grupo, ningún rito; es una especulación que pertenece a la esfera religiosa abierta a la opción del individuo, y tiene su vínculo principal con la liberación; no es, como dice Weber, "un producto del intelectualismo brahmánico", sino de la situación y el pensamiento del sannyasis. Por el contrario, es así, p. ej., en la transmigración australiana, relacionada con totem (DURKHEIM: *Formes élémentaires*, págs. 353 y sgs.).

decir que la transmigración, transcripción imaginaria del sistema de castas, establece también la relación entre el renunciante, hombre individual, y los fantasmas de hombres que siguen en el mundo y le mantienen. Es la idea que el renunciante, empeñado en la liberación, tiene del mundo que ha dejado tras de sí. Más bien que como una visión pesimista, la transmigración se manifiesta como una construcción intrépida para dar a los hombres-en-el-mundo una realidad a partir de la que el renunciante se ha encontrado.

El determinismo moral que preside la retribución de las acciones sorprende, en la religión mundana, por su intelectualismo. Nos lleva precisamente hacia el origen histórico de estas ideas que consideraremos un momento. Aparecieron antes de constituirse el sistema de castas propiamente dicho (23); son un producto precoz del extraordinario desarrollo postvédico y prehindú que va desde los primeros Upanishadas a la Bhagavadgita, de aquella edad de oro de la especulación en la que, de descubrimiento en descubrimiento, salen a la luz todas las grandes tendencias del pensamiento indio. Por rico y diverso que aparece este movimiento, es esencialmente obra de renunciantes, y la lógica del renunciamiento parece dirigir sus diversas conclusiones. Es un movimiento crítico. Comenzó reduciendo el politeísmo védico a la virtud del sacrificio y los primeros Upanishadas proclaman la identidad del Sí individual y el Ser universal. La extraordinaria efervescencia intelectual y espiritual subsiguiente ha sido frecuentemente señalada, y el bello libro reciente de la señorita Silburn (24) nos muestra una vez más los mi-

---

(23) Barth veía en los Upanishadas el renacimiento como "condición misma del ser personal" (*Rel. Inde*, pág. 79). Encontraba en ellos "audacia especulativa mucho más que laxitud y sufrimiento" (*ibíd.*, pág. 84). Si la idea aparece antes que las castas, es preciso guardarse de proyectar en esta época lejana lo que encontramos en la India moderna, y si se habla de "renunciantes" para una época un poco posterior, es necesario evitar también el mismo riesgo. Por lo demás, habría que matizar y hablar desde luego de brahmanes y reyes, de ermitas *(vānaprastha)*, etc.

(24) LILIAN SILBURN: *Instant et cause. Le Discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, París, Vrin, 1955, que señala admirablemente el aspecto "teoría de la acción" del budismo. La Vallée Poussin ha insistido sobre el aspecto racionalista, cuasi científico, de la retribución y sobre el hecho de que ella solo se hace verdaderamente moral en Buda (*op. cit.*, págs. 58 y sgs.). El determinismo estaba ya presente en el vedismo, donde era la garantía de la eficacia del acto ritual, *karman*. Lo que hay que destacar es, con la oposición del conocimiento al acto, el deslizamiento hacia valores morales. Ambos hechos muestran que se ha pasado del sacerdote al filósofo. Hemos dicho aquí "salvación" y "liberación" indiferentemente: mientras que en la concepción cristiana de la salvación tiene un aspecto moral, la liberación sannayasis, *mokṣa*, trasciende la moral, la cual se limita a la esfera del *karman*. Por otra parte, no es el nombre de una existencia particular quien se libera, es todo un rosario de existencias sucesivas que no encuentra en él su fin y que se condensa antes en el

llares de renunciantes, ascetas *(çramaṇa)*, peregrinos *(parivārājaka)* y otros. Frente a los "eternalistas", los "nihilistas", materialistas o evolucionistas, si no han dejado descendencia, nos son, sin embargo, conocidos por las refutaciones de las escuelas rivales. La transmigración a base de retribución ha aparecido ya y parece tener un lugar capital en estas discusiones. Buda, que aprendió mucho de los negadores, tomó el "camino de en medio", y negando la existencia de un absoluto cualquiera con el que el hombre, desprovisto de esencia, puede identificarse, mantiene al mismo tiempo con fuerza (25) la transmigración. Es fácil ver el porqué; es que sin ella la liberación o extinción *(nirvana)* que preconiza pierde todo su sentido, y con ello la libre elección, la libre acción del hombre. Toda esta situación está llena de enseñanzas y confirma, a mi juicio, el análisis que antecede. Solo retenemos dos rasgos: de una parte, la exactitud del budismo como fenomenología de la sociedad india; de la otra, el hecho de que las filosofías extremas, las que niegan bien la transmigración, bien la posibilidad de salir de ella, es decir, que en fin de cuentas rechazan la combinación india de la sociedad y del renunciante, no han sobrevivido de manera durable.

El punto de vista búdico ha sido la única conclusión del notable movimiento que sucedió al descubrimiento de la identidad del Sí y del Ser, del *ātman* y del *brahmán*. L. Siburn, que muestra en la aparición de la transmigración-retribución una de las primeras etapas de este movimiento, la describe como una "marcha a la trascendencia y al dualismo" (pág. 118) a partir del monismo, de la inmanencia del punto de partida. A la contemplación pura y simple,

---

individuo renunciante: no es solamente él mismo. Existe aquí un vínculo necesario con lo que se ha llamado la caridad búdica.

(25) Según La Vallée Poussin (*op. cit.*, pág. 49), Buda juzga muy diferentemente a los que creen en la permanencia de un Sí individual—lo que les impide llegar a la santidad y al nirvana, pero no adquirir méritos—y los que niegan la vía futura y la retribución. Esta negación es un pecado como el matar o el robar, es la herejía por excelencia, porque es destructora de toda moralidad y precipita al incrédulo en el infierno: "Decís que no hay otra vida. Muy bien: los ejecutores de Yama, rey y juez de los muertos, os harán muy pronto cambiar de opinión en la materia." L. Silburn piensa demostrar que no hay contradicción, como se ha pretendido, a negar en nombre de Buda, de una parte, todo principio de permanencia en la persona, y de otra, a mantener la transmigración. La continuidad solo es el resultado del querer. La Vallée Poussin ya dijo que la persona que nace de una muerte no es ya la misma que murió, aunque no es diferente de esta; es la "vía del medio", ni permanencia ni discontinuidad completa. Falta decir que Buda entiende la continuidad de la persona viva y el renacimiento como los hechos situados al mismo nivel de experiencia; su furor, ya señalado, prueba la necesidad de la actitud. Y todo va en el mismo sentido, en el de que para él no hay aquí ni moralidad ni libertad humana sin transmigración retribuida, lo que demuestra que la transmigración no es un pesimismo, sino la condición necesaria de la existencia del individuo.

a un yoga (o disciplina) de concentración, sucede un yoga de discriminación, de despojamiento, que tiende, más allá del *ātman*, al hombre *(puruṣa)* minúsculo oculto dentro del corazón y conducirá finalmente al dualismo del sistema *sāṃkhya* y al Dios personal o Señor, con quien el individuo comunicará por el amor *(bhakti)*. Este proceso parece corresponder al desprendimiento progresivo de la individualidad del pensador, es decir, esencialmente del renunciante (26).

Más adelante volveremos sobre la *bhakti* y sobre las sectas mediante las cuales el renunciante ha completado y modificado la religión propiamente dicha. Para completar, sería necesario resumir también las grandes etapas de la agregación directa a la ortodoxia de los valores sannyásicos. Digamos solamente que un punto importante concierne a los ideales vegetarianos y de no-violencia que parecen haber sido impuestos por el prestigio de las grandes herejías a la imitación de los brahmanes. El hinduismo propiamente dicho se acaba de constituir cuando reconquista la India contra el budismo y el jainismo.

En suma, la religión de grupo, de una parte; las "disciplinas de salvación", de otra, y, finalmente, la interacción tal como intentamos aquí describirla en sus grandes rasgos, constituyen los factores principales de la religión en la India tradicional. Sobre esta base principalmente se ha establecido la mayor parte de los desarrollos particulares. Sin embargo, esto no es más que lo que pudiéramos llamar la fórmula restringida de la religión; es necesario, pues, considerar otra tendencia, en gran parte heterogénea, para obtener de ella la fórmula generalizada o completa.

3. Comparación: lugar de los tantras

Para generalizar la fórmula restringida, la compararemos en un punto con una visión teórica de las religiones llamadas primitivas. La sociología durkheimiana nos ha acostumbrado a alternaciones en el tiempo que giran en torno a la ordenación de la distinción entre sagrado y profano; todo en definitiva reposa en lo sagrado, pero lo

(26) El resumen necesariamente es aquí muy tosco. Hemos querido solamente intentar destacar una línea general (cf., particularmente, L. Silburn, *op. laud.*, cap. III). Parece *a priori* que dos vías se abren al hombre que sale del mundo y que su renunciamiento proporciona inmediatamente una individualidad, o bien solo asume esta individualidad para acabar en ella por la liberación—es la vía de Buda, que solo mantiene la libertad del hombre con este fin, a reserva de retardar la salida por compasión—, o bien se instala en ella y la dirige, y esta es la vía que parece corresponder al dualismo del *sāṃkhya* y al monoteísmo de la *bhakti*. Nótese el paralelismo con las representaciones dominantes que han acompañado a la afirmación del individuo en Occidente.

profano debe a su vez alimentarse y garantizarse con lo sagrado. En particular, el orden cotidiano está fundado indirectamente en el orden absoluto; se altera, se contradice y al mismo tiempo se renueva en la fiesta donde lo sagrado irrumpe por un tiempo limitado y vuelve a las normas ordinarias de la conducta reemplazando la separación por la comunión, la prohibición por la licencia. En el hinduismo de fórmula restringida se encuentra muy poco de esto. Hay ciertamente la fiesta popular y primaveral de Holi, pero esta fiesta no existe en el Sur, y allí se puede observar la vida aldeana durante un año y notar la ausencia relativa de los excesos y de la alegría desenfrenada que van asociadas normalmente a la idea de fiesta. Puede esto comprenderse sin hacer intervenir el lado ascético y en algún modo puritano sobre el que Max Weber ha insistido, y además legítimamente. Lo que caracteriza al orden indio desde este punto de vista es, con una división del trabajo fundada directamente sobre los valores religiosos fundamentales, una diferenciación entre lo espiritual y lo temporal que permite a la sociedad, relegando lo temporal a un lugar subordinado, fundarse directamente en el orden absoluto. Se concibe desde este momento que ni las alternaciones, a base de reciprocidad en el mantenimiento de lo impuro, reservado aquí en lo esencial a especialistas, ni el retorno completo de los valores se encuentran en la fiesta. Puede decirse incluso que esto último se sustituye por una división del trabajo. En efecto, el orden cotidiano que llega a ser aquí el orden permanente del mundo, se relativiza efectivamente, pero por referencia al sannayasi. Se reserva en él una especie de sagrado al individuo extramundano. El es quien, con su negación del mundo, su ascetismo, representa esa inversión de los valores que esperamos en la fiesta; si se quiere, el orden brahmánico ha encontrado su válvula de seguridad, toma su parte permanente en lo trascendente y se pone al abrigo de sus ataques. Mediante este compromiso, el brahmán reina con toda tranquilidad en el mundo, como una especie de inmanencia un tanto monótona.

Aunque esto es verdad, no es, sin embargo, más que una parte de la verdad, pues existe, en efecto, una rama considerable del hinduismo que nos presenta, a mi entender, juntamente con la repulsa del renunciamiento ascético, y en el lugar de este, las inversiones de valor que esperábamos. Es el tantrismo. Un rito esencial del culto tántrico, el *pañcatattva,* consiste en el gozo sacramental de todo lo que está prohibido o despreciado en la vida cotidiana: la carne y el pescado, el alcohol, el acto sexual autónomo. Citemos un texto ritual de los kula o kaula (27):

(27) Tomamos el tantrismo como siendo esencialmente la literatura de los *çākta* y secundariamente los textos emparentados con otros movimientos. Pueden consultarse *L'Inde classique,* I, § 844 y sgs., 1181, 1217 y sgs.,

Que para los adeptos lo que no deba beberse sea bebida, lo que no deba comerse sea comida, que lo que no pueda ser objeto de relaciones carnales lo sea.

La repulsa del ascetismo se expresa bajo la forma de una rehabilitación del goce, *bhoga,* pero—la cosa es característica—la noción de disciplina de liberación, *yoga,* se conserva y nuestra doctrina se presenta como trascendiendo la oposición de *yoga,* disciplina, y de *bhoga,* goce. "O bien el yogi no es un *bhogī* (gozador), o bien el bhogi no conoce el yoga [estamos en la contradicción], es porque la doctrina kaula, cuya esencia se compone de bhoga y yoga, es superior." En la clara concisión del sánscrito:

yogī cennaiva bhogī syād bhogī cennaiva yogavit
bhogayogātmakam kaulam tasmāt sarvādhikam priye

Vemos, pues, que, aunque rechazando el renunciamiento, el tantrismo acepta las nociones que provienen del renunciamiento. No hace tabla rasa, sino que construye sobre una experiencia que corresponde al menos a una lengua que ha llegado a ser universal en la India. En particular, estamos ahora, de modo definitivo, al nivel de la religión individual. Se habla no solamente de yoga, sino de liberación; se dice, p. ej.:

El placer que nace del vino, de la carne, de la mujer, es salvación *(mokṣa)* para quien sabe, desgracia *(pātakam) para los no iniciados.*

Parece que el tantrismo ha tenido sus *avadhūta,* equivalentes de los sannyasis. Seguro que tampoco ignora la transmigración, y, sin embargo, nuestro texto marca admirablemente la heterogeneidad del tantrismo del *kula* y cómo trasciende estas nociones y, en particular, la oposición entre transmigración y liberación. El versículo inmediatamente continúa con la reconciliación de la disciplina y el goce:

Es evidente que, en la doctrina *kula,* la delicia se hace *yoga (bhogo vogāyate);* el pecado, buena acción; la transmigración, liberación *(saṃsāra mokṣāyate)* (28).

---

y FARQUHAR: *Outline,* págs. 150-51, 199 y sgs., 265 y sgs. Lo principal de las citas está tomado de HEINRICH ZIMMER: *Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild,* Berlín, 1926, págs. 178 y sgs.; cf. *Kulārṇavatantra,* ed. A. Avalon, *Tantrik Texts,* vol. 5, Londres, 1917, respectivamente, IX, 57; II, 23; IX, 50 (citado *I. class.,* I, § 1221); II, 24.

(28) Citado por B. K. Majumdar en A. AVALON: *Principles of Tantra,* II, pág. CXLIX (variante, *samyak* en lugar de *sakṣat*) y traduce: "...and the world becomes the seat of liberation". La inexactitud es de notar viniendo de un tantrista probable; el tomar *saṃsāra* en el sentido de "mundo" es quizá característico. Sobre los sannyasis, cf. nota 30; transmigración, karman: Mahanirvana Tantra, trad. Avalon, Londres, 1913, XIV, págs. 10 y sgs., y *Principles,* I, págs. 203-04.

Nos hemos referido aquí a lo que se llama frecuentemente la forma extrema del tantrismo, que los indios denominan "de la mano izquierda", por oposición al tantrismo más conformista, llamado "de la mano derecha". (En estas expresiones se ve el reconocimiento de la incompatibilidad entre cultos de inversión y especulación ortodoxa.) Pero la forma izquierda es para nosotros la forma pura. Es verdad que existen atenuaciones, sustituciones, sublimaciones; es verdad que estas formas izquierdas aparecen, en el tantrismo mismo, quizá progresivamente en el curso de los siglos, mezcladas, combinadas con formas derechas, integradas finalmente en un sistema en que la derecha predomina, pero conserva su originalidad (29).

Si se abre en principio a todas las personas cualificadas, sin distinción de casta ni de sexo, el tantrismo en su conjunto no es una secta. Es una tendencia que ha impregnado todos los movimientos, incluido el budismo. El ritual, al que hemos aludido, es un ritual de los *çakta,* que han elaborado iniciaciones y se aproximan más a una secta. Sin embargo, si se da de lado la especulación y se considera el ritual, la impresión es que el *çaktismo* es una religión esotérica para uso de personas en el mundo, más bien que una secta fundada sobre el renunciamiento (30).

---

(29) A propósito de las formas "izquierdas", es de buen tono hablar de formas extremas, excesivas e incluso abominables, o procurar minimizar y excusar. Como si lo sagrado fuera cuestión de medida. Renou, por el contrario, ha indicado que estas son allí las formas esenciales (modo izquierda de los *vīra*) y que, tratándose de sacramentos, la condenación moral falla (*I. class.*, págs. 593-96).

La hipótesis histórica es obra de Farquhar, pág. 268. No solamente el tantra está abierto a las cinco clases (cuatro *varna,* más *sāmānya* o personas ordinarias) y a las mujeres, pero están previstas penas sobrenaturales para quien se niegue a iniciar a un intocable; una mujer puede ser guru y estar prohibido el sacrificio de las viudas (Mahan. T., trad. Avalon, pág. 159, V, 12; pág. 357; V, 187 y 178, 180; X, 74). Existe el mismo rastro de hostilidad para los dos veces nacidos.

El tantrismo aparece en una obra considerada tardía, como el Nahanirvana Tantra, una especie de mezcla de concepciones heteróclitas con predominio del monismo shankariano. Sin embargo, se vuelve a encontrar en una obra moderna, con el acento sobre la realización *(sādhana),* la inspiración profunda que hemos indicado; el monismo es verdad, pero inaccesible; el punto de partida está en el dualismo del mundo, y, finalmente, el mundo es rehabilitado en un lugar subordinado como "a most spacious and sacred field full of materials for *sādhana*". Estamos en lo opuesto al renunciamiento y a la ultramundanidad clásicas—comprendido en ella el dualismo del *sāṃkhya*—, más cerca sin duda de la visión cristiana del mundo en la India que en ninguna otra parte (A. AVALON: *Principles of Tantra,* págs. 82 y sgs.). Fácilmente se ve cómo esta actitud se enlaza con el uso sacramental de las cosas de este mundo gracias al derrumbamiento.

(30) Según el Mahanirvana Tantra, no se distinguen más que dos estados *(āçrama)* en lugar de cuatro: el de dueño de casa y el de renunciante o *avadhūta,* cuya iniciación se describe y debe siempre suceder a

Los *çakta* son los adoradores de la *Çakti,* diosa suprema que encarna la energía del dios masculino. Pueden distinguirse un aspecto propiamente religioso y un aspecto filosófico o teológico. Del lado religioso, es necesario señalar, ante todo, la importancia de la noción de pareja sexuada: la pareja es idéntica al Todo y está representada en el acto amoroso. Vemos en esto reconocida una complementariedad que ya habíamos encontrado en la religión popular. Parecerá muy natural, partiendo de ella, el culto del principio femenino, que es el corazón del çaktismo desde el punto de vista religioso: acto sexual como ritual, culto de una mujer o de una muchacha, y del *pudendum muliebre* destacado como centro del rito del pancatattva; una vez considerada la pareja como esencial, y en virtud del principio general de la inversión, la mujer, inferiorizada en la vida, toma su desquite en el culto.

Desde el punto de vista filosófico, volvemos al dualismo (*) del sistema llamado *sāmkhya,* con su "espíritu", macho, *puruṣa,* in-

---

la vida en el mundo; no se puede dejar el mundo si se tienen parientes próximos que mantener (págs. 158-60, 184 y sgs.).

En principio, se distinguen cuatro clases de *avadhūta* o sannyasis (páginas 352-54). En realidad, es difícil escapar a la impresión de que todo esto es bastante teórico; se distinguen también los diferentes modos *(ācāra)* que marcan la progresión del fiel, siendo el más elevado el modo kula o kaula; el kaula es celebrado sobre todo, y mientras es cuestión de kulasannyasis, es evidente que hay *kaula* y también sannyasis "imperfectos" en el mundo (*ibíd.,* V, 172 y sgs.; V, 150). Las contradicciones no faltan (cf., además de la Introducción, XLIV, etc., los caps. VIII, págs. 184 y sgs.; X, págs. 249 y sgs.; XIV, págs. 351 y sgs.). El Mahan. T. describe dos iniciaciones (págs. 184 y sgs. y 249 y sgs.). La primera, sin duda *dīkṣā* (LXXXIII), es la iniciación al *samnyāsa,* el sujeto deja el mundo y recibe el brahma-mantra, ningún elemento propiamente *çâkta* se evidencia. La otra es una iniciación al estado *kaula,* e inversamente no hay ninguna referencia al renunciamiento en la ceremonia misma, que es verdaderamente *çākta* y consiste esencialmente en una iniciación al vino (cap. X, V, 112, pág. 249: "By the mere drinking of wine whitout initiation a man does not become a kaula"), se la llama no *dīkṣā,* sino *pūrna-abhiṣeka* (aspersión o) intronización completa. Parece bien que esta última iniciación sea la de los llamados "renunciantes shaiva" y la primera la de los "renunciantes brahma". En efecto, en el último capítulo (XIV, v. 147, pág. 352) se lee: "...I have already spoken of the... Kaulas who are Brâhma avadhûtas, and of the Kaulas who have been initiated by abbisheka". ¿Hay otra cosa, en lo referente a la primera categoría, que un esfuerzo por agregar (en el sentido que hemos dado a esta palabra) a los renunciantes no çâkta? En efecto, este tantra se ocupa, como un shastra ortodoxo, de las estaciones de la vida, de los ritos de tránsito, de los ritos funerarios. Se concluirá, pues, hipotéticamente, que el renunciante es celebrado como sagrado y como purificando todo lo que toca (pág. 192, v. 289; pág. 355, v. 173), pero se trata de las cuatro clases de kula-yogis; por tanto, de gente que sigue en el mundo también, realmente no de yogis, sino de kaulas (del mismo modo principalmente, pág. 248, v. 105, cf. *Principles,* pág. 51).

(*) [Este parágrafo es el objeto principal de las reservas de Biardeau, cf. nota inicial.]

activo, y su "naturaleza", *prakṛti,* femenina y activa. Históricamente, este dualismo se manifiesta como un desemboque del gran movimiento especulativo al que hemos aludido: el espíritu está aislado y es trascendente al mundo, y tiene como complemento un principio material que es concebido como femenino. El rasgo que se destaca, por relación al dualismo occidental, es la atribución de la energía, de la actividad, al elemento material, en tanto que el espíritu es concebido como pasivo. En Occidente es lo contrario; así, p. ej., Newton, que no pudo concebir la atracción o gravitación como una propiedad de la materia, viose obligado a ver en ella la acción de un espíritu: la noción de fuerza se manifestaba incompatible con la de materia (31). Parece que se puede ver una relación entre el carácter del espíritu, aquí activo y allá pasivo, y la situación del hombre que piensa, aquí hombre-en-el-mundo, obrando incluso cuando construye un sistema filosófico, y allá hombre-fuera-del-mundo, espíritu contemplativo, pasivo con relación al mundo, y en este sentido que toda su actividad tiende a una reabsorción y no a una creación.

En lo que respecta al lugar del tantrismo en general dentro de la religión, es necesario señalar al menos su importancia en el ritual ortodoxo: el ritual de los templos brahmánicos es esencialmente tántrico, se trata del culto de los ídolos, de las fórmulas mágicas, de la teoría de los gestos o de los símbolos gráficos. El aspecto mágico del brahmanismo, que es considerable, es védico y tántrico. Y, en efecto, la fórmula restringida tal como la hemos descrito, no podía apenas dar cabida a la magia, en tanto que el tantrismo ofrece un asidero directo sobre lo sobrenatural. Pero hay aquí mucho más que un simple resurgimiento de una magia grosera: se ha tratado de una variante, en verdad fundamental, del hinduismo, caracterizada por la sustitución del renunciamiento mediante la inversión. Aunque constituyendo y codificando el ritual hindú, aunque mezclándose íntimamente con las otras corrientes, y sin constituir nunca propiamente hablando una secta en el sentido que veremos, el movimiento ha conservado un lado esotérico. En fin, está naturalmente en contacto con la religión popular y puede expresar determinados aspectos que el brahmanismo de fórmula restringida excluiría, tales como la complementariedad sexual y los sacrificios sangrientos a la diosa.

---

(31) Cf. ALEXANDRE KOYRÉ: *From the World to the Infinite Universe,* Nueva York, 1958, cap. VII, cita de Newton, págs. 178-79: "That gravity should be innate, inherent, and essential to mater... is to me so great an absurdity that I believe no man who has in philosophical matters a competent faculty of thinking can ever fall into it." J. F. Staal hace notar que Newton continúa una tradición filosófica que se remonta a Aristóteles.

4. Devoción y posesión

Fuera del tantrismo, existe otra tendencia que constituye parte integrante del hinduismo; es la devoción, *bhakti,* que ha contribuido mucho a la proliferación de las sectas. Aquí lo divino no es una multiplicidad de dioses como en la religión ordinaria, es un Dios único y personal, el Señor, Içvara, a quien el fiel puede identificarse, de quien puede participar. "Participación": tal es, en efecto, el sentido primero de la palabra bhakti, y al devoto, *bhakta,* parece corresponderle lingüísticamente Bhagavan, el Señor Bienaventurado, o mejor aquel cuya plenitud se abre a la participación (32). El amor, la devoción total al Señor, basta para la salvación. La gracia divina responde a la llamada de un corazón humilde y puro. Doctrina revolucionaria, puesto que trasciende las castas y el renunciamiento, y abre a todos sin distinción una vía fácil hacia la salvación, como Burnouf subrayaba ya.

A diferencia del tantrismo, se trata aquí, a nuestro juicio, de un desarrollo sannyásico, de una invención del renunciante. En efecto, la religión de amor supone dos términos perfectamente individualizados, y para concebir al Señor personal ha necesitado de un fiel que se vea a sí mismo como individuo. La devoción aparece, por lo demás, en el desarrollo que hemos recordado más arriba (§ 2, final), puesto que, según un Upanishad, la Bhagavad Gita la revela y lo recoge la Biblia. Por complejo que sea el poema y por muchos y diversos que hayan sido sus comentarios, parece que se puede reconocer en él el desarrollo del que ha salido la bhakti. Se encuentran en él, en el orden, tres vías de unión o disciplinas de salvación: la de las acciones, la del conocimiento y la de la devoción. Las dos primeras corresponden respectivamente a la vida en el mundo y al renunciamiento, pero se han modificado, transmutado por la intervención de la tercera. Es el descubrimiento de la devoción que permite acceder a la salvación por las acciones, y en este sentido, su preeminencia no admite duda. El punto central es que, por el amor, el renunciamiento se trasciende interiorizándose; para escapar al determinismo de los actos, no es necesaria la inactividad, basta la liberación, el desinterés; se puede salir del mundo por el interior, y Dios mismo no está encadenado por sus actos, porque solo obra por amor. En cierto sentido, la devoción reemplaza a la liberación. Pasando del plano del conocimiento al plano de la afectividad, el renunciante regala a todos sus conquistas; todos

(32) Cf. A. M. Esnoul: "Le courant affective à l'intérieur du brahmanisme ancien", B.E.F.E.O., t. XLVIII, 1956, págs. 141-207 (etimología, página 143). Nada mejor puede hacerse que recomendar al lector la lectura de este bello trabajo, en el que el sociólogo se alegra de ver confrontados el "lado del objeto" y el "lado del sujeto" (págs. 164-65).

pueden llegar a ser individuos libres por la sumisión amante, la identificación sin reservas con el Señor. Sin duda, no es necesario subrayar la extraordinaria amplitud de esta revelación. Nos preguntaríamos más bien cómo ocurre que, lejos de terminar con las otras formas religiosas, esta religión nueva haya permanecido en una gran medida como una tendencia entre otras. La perspectiva en la cual la hemos situado aquí, y lo que falta por decir de ella, hará quizá comprender el hecho (33).

La bhakti de la Gita es especulativa, intelectual, como el clima donde nació; la efusión es en ella mesurada, el delirio está ausente. La bhakti propiamente hindú que encontramos más tarde en los himnos tamules y, clásicamente, en sánscrito en el Bhagavata Purana, la que dice ella misma, en este texto, que nació en el Sur, es, por el contrario, muy emotiva:

> En esta obra, la bhakti es de una emoción jadeante que sofoca, hace correr las lágrimas, produce una horripilación placentera, hace a menudo alternar risas y llantos histéricos y lleva a bruscos desvanecimientos y a largos trances inconscientes... (34).

Este éxtasis místico recuerda extrañamente la posesión que hemos encontrado a nivel popular y no hemos encontrado hasta ahora a nivel sabio. Además, una parte de los medios recomendados para llegar a ella recuerda las condiciones en las que la posesión se produce habitualmente en las fiestas aldeanas: "Se nos dice que este estado se consigue contemplando las imágenes de Krishna, cantando

---

(33) BURNOUF ha escrito: "Es la influencia de este dogma fácil de la devoción, que yo creo extraño al budismo, lo que ha dado a los Puranas la autoridad de que gozan desde hace muchos siglos en la India." (Prefacio al *Bhagavata Purana,* 1840, I, pág. XCI.) El aspecto sectario generalmente atribuido a la Gita va en el sentido de la visión propuesta aquí (cf. el § siguiente). A propósito de la coexistencia de las tendencias, se notará que, en la Gita misma, el Señor personal es también el Ser universal impersonal (cf. el comentario de Shankara. A. MAHADEVA SASTRI: *The Bhagavad-Gita with the Commentary of Sri Sankaracharya,* Madrás, 4th ed., 1947. El dios de la bhakti por excelencia es Krishna, encarnación de Visnú, y la teoría de los avatares compone de manera práctica la relación entre el dios personal, casi un héroe, y el Supremo idéntico a Brahma.

Pueden señalarse aquí las relaciones entre tantrismo y bhakti. Para destacar un solo punto, es notable que, en el desarrollo posterior el símbolo del amor del fiel hacia Dios, el amor de Rahda por Krishna, es un amor (generalmente) adúltero; así se manifiesta, en un contexto frecuentemente marcado de erotismo, la trascendencia del amor divino, la inversión, si bien se mira poco frecuente, por lo que toca a los valores mundanos.

(34) La cita la tomamos de FARQUHAR: *Outline*, pág. 230: "Bhakti in this work is a surging emotion which chokes the speech, makes the tears flow and the hair thirll with pleasurable excitement, and often leads to hysterical laughing and weeping by turns, to sudden fainting fits and to long trances of unconsciousness..."; y un poco después: "We are told that it is produced by gazing at the images of Krishna, singing his praises, remembering him in meditation, keeping company with his devotees."

sus alabanzas, meditando sobre él, frecuentando a sus fieles..." La meditación recuerda también la identificación ritual del sacerdote al dios (anteriormente, nota 12), es igualmente verdad que el devoto aquí no vaticina, como hace el poseído. Falta por decir que un rasgo funcional de la religión popular, de una parte; una característica de número de sectas, de la otra, se apoyan ambos en una disposición psicológica común, y que la bhakti vuelve a tomar bajo una forma más o menos sublimada un aspecto de la religión común que la ortodoxia brahmánica ignoraba. Se notará que en la religión popular la posesión por un dios corresponde a una de las circunstancias en que lo divino se resuelve en una personalidad. Si ella ha requerido toda una elaboración intelectual, la identificación estaba presente al nivel de lo divino (35).

5. La secta

El hinduismo se caracteriza también por la coexistencia de un gran número de sectas cuyo culto y doctrina son más o menos particulares en cada caso. ¿Qué son estas sectas, y cuál es su lugar en el hinduismo? El primer rasgo que hay que subrayar es la ligadura íntima con la secta y con la institución del renunciante. Prácticamente, todas las sectas han sido fundadas por sannyasis, la mayor parte comporta un orden de sannyasis que constituye su núcleo, mientras que tienen también adheridos en el mundo, el vínculo entre los primeros y los segundos los proporciona la institución antigua del maestro espiritual o *guru*. Aunque en realidad solo el renunciante tiene su *guru*, el renunciante sirve a su vez de *guru* a quien desee. Hay así una ampliación, una democratización de la institución que es muy de notar. Sin duda, una gran mayoría de los jefes de familia indios, de todas las castas—incluso los musulmanes—han elegido un guru que los ha iniciado murmurándole un mantra al oído y le ha visitado en principio una vez al año. Probablemente esto da lugar a mucha degradación; pero, por este con-

(35) Sobre la posesión, cf. en particular, para los rasgos citados aquí, *Une Sous-caste*, págs. 349 y sgs. Sobre las circunstancias de individualización, *ibíd.*, págs. 359, 412-13. La exclamación estereotipada de los poseídos "Govinda Govinda" (un nombre de Krishna, *ibíd.*, pág. 351) hace pensar en una influencia de los cultos bhákticos sobre la religión popular. Es el fondo común que nos interesa aquí. Otro rasgo de lo vivido se encuentra en la bhakti, y es la sumisión frente a un superior (en la religión, *ibíd.*, pág. 412), pero el mundo de la casta no ha producido el amor, y el nombre de "Señor" se reserva a lo divino. Algunos éxtasis de bhaktas están tan próximos a la posesión que puede preguntarse si no se podría hablar de "en stasis" como propone, pensando quizá en el yoga, el R. P. Gathier (comunicación verbal).

ducto, el pensamiento y la religión de las sectas, es decir, de los renunciantes, penetran de alguna manera la gran masa de los hombres-en-el-mundo.

Un segundo rasgo de las sectas es que, a diferencia del brahmanismo ortodoxo, no es ella esencialmente sincrética, pero se adhiere a una doctrina, principio de su unidad. Por lo general, realmente, es monoteísta en sentido exacto, es decir, que no contenta con relegarlos a un último término, niega a los otros dioses, a los dioses de los otros. Finalmente, como se ha subrayado con frecuencia, la secta, cualquiera que sea la inspiración que predomina en ella, trasciende las castas y se abre, en principio al menos, a todos, como conviene a una creación del renunciante.

Comparemos ahora el brahmanismo ortodoxo, de una parte, y la secta, de otra. De un lado, una multiplicidad de dioses (o un panteísmo especulativo), un sincretismo y una tolerancia considerables en la esfera de las creencias, del objeto de la religión, se unen a un exclusivismo estricto del lado de las personas que han de admitirse como fieles, de los sujetos de la religión. La secta, por el contrario, es inclusive del lado de los sujetos, de los fieles, y exclusiva y estricta del lado del dios, de las creencias, del objeto de la religión. La multiplicidad india tiene, pues, su límite, no se apoya nunca nada más que en uno de los polos que constituyen una religión. La secta y el brahmanismo se manifiestan en abstracto como dos variantes de una disposición que equilibra multiplicidad y unidad, inclusión y exclusión.

De este modo, se siente uno inclinado a mirar las sectas como formaciones no brahmánicas. Sin embargo, es imprescindible ver también que si las sectas se manifiestan desde fuera como variantes, aparecen desde dentro, en sus sectores laicos, como una religión individual superpuesta a la religión común, aunque se encuentre así relativizada hasta el punto de que el brahmanismo sea concebido simplemente como el orden o el desorden del mundo tal como va. El orden de las castas es respetado, aunque aparezca, a la luz de la verdad sectaria, como un asunto profano. Se está alguna vez muy cerca del monoteísmo, pero la actitud frente al mundo sigue siendo la del renunciante.

Los desarrollos del renunciamiento, con toda su amplitud, se dejan, en fin de cuentas, reponer en los límites estrechos que no pudieron sobrepasar. Del éxito del renunciamiento en el lugar que la sociedad le asigna es testimonio el budismo. Situado fuera del mundo, pero unido a él, el renunciante es impotente contra el mundo; si se aventura en este sentido, sus ideas se hacen efímeras. Por el contrario, entre su "disciplina" y la religión del mundo se ha instituido una dialéctica positiva. Pero todo el prestigio, toda la fecundidad propia del renunciante terminan por ofrecer al hombre-

en-el-mundo una elección de religiones individuales. Al término del movimiento—y el término verdadero ha sido alcanzado y en buena hora por la bhakti—el renunciante es, en suma, absorbido, bien que invente una religión de amor abierta a todos, bien que se convierta en jefe espiritual de los mundanos, ricos o pobres, bien que permanezca brahmán haciéndose sannyasi, como en Ramanuja. En este punto, si la aventura individual está siempre abierta, socialmente el círculo está cerrado. Las dos mentalidades, los dos tipos ideales que nos hemos propuesto aquí caracterizar, se mezclan en el grado de los medios y de los temperamentos, y existen en el mundo hombres que son sannyasis en espíritu.

Por lo demás, si por un momento hacemos abstracción del renunciamiento para considerar solo la superposición a la religión de grupo de una religión superior que descansa en la elección individual, nos encontramos con una situación semejante en la antigüedad clásica; pensemos en los griegos yendo a buscar la iniciación en Eleusis.

* * *

En resumen, el hinduismo, religión de la casta y del renunciamiento, se ha desarrollado integrando (en el brahmanismo) o tolerando (en las sectas) los productos del pensamiento y de la mística del renunciante. Lo más importante es la incorporación a la religión de grupo de la religión individual, aun en el tantrismo, que, en lugar del renunciamiento, introdujo, variante fundamental, un sagrado de retorno de fórmula elemental. Los cultos de devoción han heredado, de una parte, de la individuación sannyásica, y de la otra están en contacto con una tendencia profunda de la religión popular. Por otra parte, lo que la religión popular contiene bajo forma estructural se vuelve a encontrar, de un lado, sustancializado y disyunto en el brahmanismo, y de otro, en el çaktismo y la bhakti.

Se ve que la India, en el hinduismo y antes que él, efectúa una serie de distinciones que no son aquellas a que estamos habituados. Aunque no haya allí más que bizarrías exóticas, las complicaciones hindúes no nos parecen tales sino porque nosotros practicamos complicaciones diferentes. Se derivan, sin duda, lógicamente, de una vía que se encontró después de haber sido escogida, desde que fue entendido de alguna manera que la sociedad, poniendo en segundo plano lo temporal y, por consiguiente, el orden humano, debe someterse y adaptarse enteramente a un orden absoluto, y que mientras no haya lugar aquí para el hombre individual, todo el que aspira a llegar a ser uno tendrá la facultad de dejar la sociedad propiamente dicha.

En este punto, toda una serie de comparaciones con el Occidente cristiano son posibles. Para no señalar más que una de ellas, y a

guisa de conclusión, quizá encontremos, en lo que se llama a veces ingenuamente en Occidente la relación del individuo y la sociedad, un paralelo de la dicotomía india entre el hombre-en-el-mundo y el renunciante. En efecto, mientras que el hombre de los antiguos filósofos griegos era todavía el hombre social, el desarrollo moderno, cristiano, ha conducido a una especie de estallido del concepto. Quiero decir que el acento ha sido puesto sobre el *individuo-en-el mundo* (concepción que, desde el punto de vista indio, parece contradictoria), mientras que lo social se sacrificaba, y que el problema del orden o de la convergencia de las voluntades individuales se afirmaba de manera más o menos imperiosa. La necesidad de una sociología y las dificultades experimentadas en relación con su concepción y su desenvolvimiento constituyen quizá una complicación inversa de las que la India ha experimentado por haber puesto deliberadamente al individuo fuera del mundo.

APENDICE C

LA CONCEPCION DE LA REALEZA EN LA INDIA ANTIGUA (*)

Una literatura moderna abundante trata de la realeza y de la organización política en general en la India antigua. Nos proponemos aquí resumirla y colocar en una perspectiva sociológica comparativa los datos establecidos por los filólogos e historiadores clásicos. Nos limitaremos a la concepción de la realeza por oposición a sus manifestaciones, ante todo porque existen buenas razones sociológicas para comenzar de esta suerte, y también porque, prácticamente, en la situación actual, el primer aspecto se conoce mejor que el segundo.

No vamos a hacer un estudio histórico en el sentido de procurar, ante todo, descubrir los cambios acaecidos de un período a otro, porque nuestro objeto primero es, al contrario, algo permanente. Del mismo modo que no se disciernen los sucesos reales o el "comportamiento" sino gracias a un cuadro conceptual apropiado, de igual modo, creo, los cambios históricos reales no pueden comprenderse e identificarse si previamente no nos hemos formado alguna idea general de lo que "se trata". Así, en un punto en que se habla a menudo de un suceso histórico importante, pero completamente imaginario, yo propondría reemplazar la *suposición* de un suceso semejante por la *comprensión* de una relación cuya permanencia se impone fuertemente.

EL JEFE Y EL SACERDOTE EN LOS BRAHMANES Y DESPUES

1. "BRAHMÁN" Y "KSATRA" EN LOS TEXTOS DENOMINADOS "BRAHMANA"

Es preciso partir de la clasificación de la sociedad en cuatro *varṇa*. Hocart y, más precisamente, Dumézil han mostrado que la enumeración jerárquica de los cuatro *varna* se apoya en una serie

(*) Aparecido en inglés, *Contributions to India Sociology*, núm. VI, 1962, págs. 48-77. Algunos elementos añadidos a las notas van entre corchetes.

de oposiciones cuyo principio es religioso (1). Las tres primeras clases, respectivamente sacerdotes, príncipes y ganaderos-agricultores, tomadas en conjunto en tanto que "dos veces nacidos", que hacen donativos, ofrecen sacrificios y estudian (el Veda), se oponen a la cuarta, los *çūdra,* privados de toda relación directa con la religión y cuya única ocupación es la de servir a los primeros, sin desear otra cosa (Manú, I, 88-91).

Entre las tres especies de dos veces nacidos, las dos primeras se oponen a la tercera, porque a esta el Señor de todas las criaturas solo ha entregado el ganado y a aquellas todas las criaturas (Manú, IX, 327). Señalemos al paso que esta oposición particular es la menos frecuente de todas en los textos. Por el contrario, de la solidaridad de las dos primeras categorías, sacerdotes y príncipes, con relación al resto, y al mismo tiempo de la distinción y la jerarquía entre ellas, poseemos abundantes testimonios a partir de los *brahmana.* Antes de insistir en esto, indiquemos la importancia de la observación de Hocart y de Dumézil: la posibilidad de reemplazar un orden jerárquico lineal por un sistema de oposición subyacente se aplica no solamente a la teoría de los *varna,* sino también al sistema moderno de castas *(jati);* hay así una homología entre los dos sistemas que explica la facilidad con que los indios pasan del segundo al primero. El principio de las oposiciones es religioso en ambos casos, pero existe una diferencia, pues en materia de castas la oposición está entre la pureza y la impureza, siendo susceptible de segmentación indefinida.

Más bien que de las dos primeras clases, los textos denominados *brahmana* tratan de sus principios respectivos en neutro: lo *brahmán* y lo *kṣatra.* Estos principios van juntos, son a menudo llamados "las dos fuerzas", y deben permanecer unidos. Del mismo modo, más tarde (*Paūcavimça Br.,* XII, II, 9) en Manú (IX, 322), los kshatriyas y los brahmanes no pueden prosperar separadamente, sino en estrecha asociación. Una vez afirmada esta unión necesaria, se manifiesta la distinción jerárquica entre "las dos fuerzas"; lo *brahmán* no cae bajo la jurisdicción de lo *ksatra,* lo *brahmán* es superior porque es la fuente de lo *kṣatra,* o más bien la matriz que le da nacimiento; lo *brahmán* podría existir sin lo *kṣatra,* pero no a la inversa. En efecto, mientras que el *kshatriya* y el brahmán pueden los dos ofrecer el sacrificio, únicamente el brahmán puede operar el sacrificio. La *Aitareya Brāhmaṇa* (VII, 19 y sgs.) formula esto de manera sorprendente: agrupa tras el *brahmán* a los que comen la oblación, tras el *ksatra* a los que no la comen—no solo a los kshatriyas, sino también, por lo menos implícitamente, a los

(1) GEORGES DUMÉZIL: *Mitra-Varuna,* París, 1940, pág. 43 (ed. 1948, pág. 76), etc. J.-M. HOCART: *Les castes,* París, 1939, pág. 69; cf. *Contrib.,* II, 52.

vaiçyas y a los çudras—. Insistimos en esto según Dumézil: la oposición que encontramos aquí no es entre dos *varṇas* particulares, sino entre los brahmanes de un lado y los demás del otro, dividiendo en dos el conjunto *varṇa*. Del mismo modo, hemos visto al par brahmán-kshatriya oponerse menos a los solo vaishyas que a los demás. El hecho es general, tanto si se trata de los *varṇa* como de las castas, y esencial. El *Aitareya Brāhmaṇa* saca la consecuencia lógica en lo que concierne al sacrificio: el rey, por el tiempo que dure el sacrificio, debe, mediante ritos apropiados, identificarse a un brahmán, desapareciendo la identificación al terminar la ceremonia.

Otros pasajes ilustran la solidaridad, la distinción y la jerarquía necesarias de las dos funciones (2); en la *açvamedha* hay dos tocadores de laúd: uno es un brahmán que toca de día, y el otro un kshatriya que toca de noche (*Çat. Br.*, XII, 1, 5, 2 y sgs.); en otro lugar, el brahmán parece colocarse más allá de la autoridad del rey: "He aquí vuestro rey, oh pueblos; nuestro rey es Soma de nosotros los brahmanes" (3) (*Çat. Br.*, V, 3, 12, *rājapeya*), o "el sacerdote rinde al rey más débil, y así él (el rey) será más fuerte que sus enemigos" (*Çat. Br.*, V, 8, 4, 15; cf. *Ait. Br.*, VIII, 9).

2. Rey y capellán

La relación entre príncipe espiritual y príncipe del *imperium* se manifiesta plenamente en una institución que la encarna bajo forma personal y domina quizá en una gran medida su formulación abstracta. No basta que el rey emplee brahmanes para el ritual público; debe también tener una relación permanente y personal con un brahmán particular, su *purohita*, literalmente "(aquel) colocado antes". Traducimos *purohita* por "capellán", pero es necesario tener presente la idea de una delegación o vanguardia espiritual, casi de un *maior ego*. Los dioses no comen las ofrendas de un rey sin *purohita* (*Ait. Br.*, VIII, 24), de suerte que el *purohita* preside, en tanto que sacerdote *hotṛ* o brahmán, es decir, en calidad de sacrificador o en calidad de inspector, los sacrificios reales. Más todavía: el rey depende de él para todos los actos de su vida que no realizarían sin él. El *purohita* es al rey como el pensamiento a la

(2) Los diferentes caracteres enumerados han sido caracterizados por Albrecht Weber: *Indische Studien*, X, 1, Leipzig, 1867, págs. 1 y sgs.; las citas son a menudo de Dumézil (*Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941, pág. 44, etcétera); cf. también *Çat. Br.*, V, I, 1, 12 (distinción); el *brahmán* produce el *kṣatra*. *Çat. Br.*, XII, 7, 3, 12 (*sattra*, filtra la leche).

(3) La interpretación de esta frase ha sido revisada recientemente por Heesterman (J. C. Heesterman: *The Ancient Indian Royal Consecration*, La Haya, Mouton, c. 1957, págs. 75-78). Este autor piensa que no es preciso ver en ella una afirmación jurídica, dando muchas razones en pro de

acción, como Mitra a Varuna (*Çat. Br.*, IV, 1, 4, 1 y sgs.). La relación es tan estrecha como un matrimonio (*Ait. Br.*, VIII, 27). Como decía ya Rig Veda: "El habita dichoso en su morada, la tierra le prodiga todos sus dones, el pueblo le obedece espontáneamente, el brahmán va delante del rey en su reino" (IV, 50, 8, trad. Dumézil). La autoridad temporal está garantizada por la relación personal en la que da preeminencia sobre ella misma a la autoridad espiritual encarnada en el *purohita*.

3. El brahmán como dependiente de hecho

La relación entre las funciones del sacerdote y del rey reviste en lo concreto un doble aspecto. Mientras que, espiritual o absolutamente, el sacerdote es superior, como acabamos de verlo, es al mismo tiempo, desde un punto de vista temporal o material, subordinado y dependiente. A la inversa, el rey, que espiritualmente es el subordinado, materialmente es el señor. El primer aspecto, el aspecto ideológico de la relación, no es desconocido en Occidente al nivel de los valores, pero toma en este caso una forma particular, sobre todo por el hecho de que el elemento espiritual se encarna aquí en una persona. Es bien evidente que el otro aspecto, el aspecto "práctico", es importante en este hecho. Ambos aspectos se combinan en la situación real, que es relación de dependencia recíproca, pero asimétrica. Es muy de notar que los autores de los textos brahmánicos no hayan reducido su atención al primer aspecto. De un lado, proclaman que, "en verdad, hay dos clases de dioses, porque los dioses son los dioses, y los brahmanes, que han estudiado y que enseñan el conocimiento sagrado, son los dioses humanos" (*Çat. Br.*, II, 2, 2, 6, según la trad. de Eggeling). Pero del otro lado reconocen también—a causa de que la función de *purohita* es el medio de vida de los brahmanes—que el rey defiende a los brahmanes y a la ley (*Ait. Br.*, VIII, 17), que el capellán marcha detrás del rey, entre su séquito, y que el rey y el *purohita* pueden encontrarse en conflicto, de suerte que es útil para el brahmán, en el momento de la consagración del rey, de guardar para sí cierta fórmula frente a represalias eventuales (*Paücav. Br.*, XII, 8, 6; XVIII, 19, 8, etc.).

---

esta declaración, pero concluye que es una identificación, solo a medias velada de misterio, del rey con Soma. Es difícil admitirlo; parece encontrarse en ello un elemento de reserva mental. Más adelante, en el ritual, el rey será identificado directamente al *brahmán*, pero el autor no parece establecer ninguna diferencia entre ambos. Se echa de menos aquí la ausencia de ese sentimiento de un progreso, de un desarrollo en el sacrificio que se encontraba en el *Ensayo* de Hubert y Mauss. [En relación con estos últimos, M. Heesterman se ha encargado de ello, basándose en nuevas fuentes, en una revisión general de la teoría; cf., en último lugar, "Brahmin, Ritual and Renouncer", 1964.]

Más notable es todavía un pasaje de la *Ait. Br.* (VII, 29) que caracteriza desde el punto de vista del poder real a los otros tres *varṇa*. El representante de una familia de brahmanes, deseosos de recuperar el patronazgo del rey, traza en él un sombrío cuadro de la condición de las otras clases cuya estirpe real no está separada, según él, más que gracias a la distinción correcta de los alimentos sacrificiales cuyo secreto posee. El brahmán se presenta allí como alguien "que recibe donativos, que bebe (el soma), que busca su alimento, que se tortura por placer"; el vaiçya, como "tributario de otro, alimento de otro, que se oprime por placer"; el çudra, "servidor de otro, que se rechaza, que se mata por placer". En la época moderna, esta descripción ha sido a menudo tomada como contradiciendo las afirmaciones repetidas de la preeminencia del brahmán. Algunos autores han procurado explicar lo que les parecía un contrasentido atribuyendo las dos clases de declaraciones a medios diferentes y hasta a épocas distintas. En realidad, la diferencia viene del punto de vista adoptado en cada caso: la dependencia del brahmán frente al poder real, se diría incluso la fuerza pura y simple, acompaña al hecho de que su preeminencia está situada en un plano diferente. En lenguaje occidental, por consiguiente aproximado, la situación resulta de que la distinción entre espiritual y temporal se realiza de manera absoluta. Vamos a ocuparnos de los dos aspectos opuestos complementarios de la relación concreta verdadera. Podemos decir esto con alguna seguridad, puesto que se observa en las aldeas indias de hoy una relación muy semejante entre los brahmanes y la casta dominante. La casta que llamamos dominante porque goza de los principales derechos sobre el suelo reproduce la función real al nivel de la aldea. Es de notar que los brahmanes, desde el período lejano de los Brahmanas, aunque proclamando constantemente su preeminencia espiritual, eran al mismo tiempo conscientes de su dependencia temporal. Esta doble relación aparece así como anterior al sistema de castas propiamente dicho. Ahora bien: se revela en el análisis como su característica esencial, desconocida en todas partes. El hecho extrañó a James Mill, y W. W. Hunter lo ha expresado admirablemente:

> Desde una época muy antigua, los jefes de la casta brahmán reconocieron que si ellos debían ejercer la supremacía espiritual, les era necesario renunciar a las pompas de este mundo. Arrogándose la función de sacerdotes, abandonaban toda pretensión al oficio de rey. Eran llamados divinamente a ser los guías de los pueblos y los consejeros de los reyes, pero no podían ser reyes ellos mismos (4).

---

(4) W. W. HUNTER: *Indian Empire*, 3.ª ed., pág. 136, citado con James Mill en N. N. LAW: *Aspects of Ancient Indian Polity*, Oxford, 1921, páginas 44-45. [Sobre la casta dominante, en esta misma obra, págs. 204 y sgs.]

4. Significación comparativa del hecho

Esta relación característica y compleja entre sacerdocio y realeza, brahmanes y kshatriyas, es fundamental en sí misma y en sus implicaciones. Una breve reflexión es útil para colocarla en una perspectiva comparativa. El hecho ha sorprendido a los autores modernos. Sin concebirlo claramente, han procurado explicarlo como el resultado de una lucha hipotética entre las dos clases y han interpretado en este sentido algunas leyendas, sobre las que volveremos más adelante. Han hablado de una lucha por el primer rango (Lassen), o por "la presidencia, aunque espiritual", de la sociedad (Dumézil), o al revés, de una lucha por "el poder práctico" *(Vedic Index).* No están de acuerdo entre ellos; sin embargo, como una tendencia entre otras, se encuentra la mentalidad racionalista y "anticlerical" persistente, según la cual los sacerdotes son sospechosos de haber "usurpado" algo (James Mill). Además, si la idea de que ha habido una lucha entre brahmanes y kshatriyas en uno u otro período de la historia antigua está presente en los trabajos indológicos, todavía florece más libremente en obras de segunda mano. Esto muestra que se trata de una tendencia profundamente arraigada en los espíritus occidentales frente a las instituciones indias. Así, p. ej., ciertas prudentes declaraciones del sanscritista Hopkins sobre la cuestión han sido interpretadas por el sociólogo O. C. Cox de modo rígido y categórico (5).

Tomemos un camino diferente y miremos la relación entre sacerdote y rey, no ya como un rasgo contingente que podría explicar un hipotético conflicto histórico, sino como una institución necesaria. El primer obstáculo que encontramos en este camino es nuestra manera de concebir la jerarquía de una sociedad. Viviendo en una sociedad igualitaria, propendemos a concebir la jerarquía como una escala de poderes de mando, como un ejército y no como una gradación de rangos y *status.* Notemos de pasada que, por lo demás, la combinación parece haber sido realizada fácilmente en numerosas sociedades: tantos ejemplos hay de soberanos cuya dignidad eminente se unía a la inacción. Ahora bien: precisamente en el caso indio los dos aspectos están absolutamente separados —primera razón de sorpresa aparente—. Además, la misma palabra "jerarquía" y su historia deberían recordarnos que la gradación

(5) Véase principalmente J. Muir: *Sanskrit Texts,* 2.ª ed., I, págs. 287 y sgs., y MacDonell & Keit: *Vedic Index,* II, págs. 249, 255-56; G. Dumézil: *Jupiter, Mars, Quirinus,* pág. 43; sobre Mill, véase n. 4; E. W. Hopkins: "Ruling Caste", *Journ. Amer. Or. Soc.,* 13, 1889, págs. 57-376; O. C. Cox: *Caste, Class and Race,* pág. 102; también Bouglé: *Régime des castes,* pág. 181.

de los *status* tiene sus raíces en la religión: el primer rango va normalmente, no al poder, sino a la religión, simplemente porque la religión representa para estas sociedades lo que Hegel llama lo Universal, la verdad absoluta, porque, dicho de otra manera, la jerarquía integra la sociedad en relación con sus valores últimos.

Esto se confirma, creo, por la situación excepcional de la sociedad india, en una comparación que se centra en la realeza. En la mayor parte de las sociedades en donde se encuentra la realeza, esta es una función mágico-religiosa, tanto como política. Es un lugar común. En la realeza antigua de Egipto o de Sumeria, o en la realeza del imperio chino, las funciones religiosas supremas pertenecían al soberano, que era el sacerdote por excelencia, y los que se denominaban sacerdotes no eran más que especialistas del ritual subordinados al rey. Si comparamos la situación india, tenemos una simple alternativa: *o bien* el rey ejerce las funciones religiosas que son generalmente las suyas, y entonces está a la cabeza de la jerarquía, por la misma razón, ejerciendo al mismo tiempo el poder político, *o bien*—y este es el caso indio—el rey depende de los sacerdotes para las funciones religiosas y no puede por sí mismo operar el sacrificio para su reino, no puede ser su propio sacrificador; pone, al contrario, "delante" de él al sacerdote, al *purohita* y entonces pierde la preeminencia jerárquica en beneficio de los sacerdotes, reservando para sí solamente el poder.

Pienso que este es el punto en que la mayor parte de los filólogos modernos no han podido captar, y no podemos lamentarnos de ello, puesto que algunos antropólogos han pensado también que el rango del rey dependía más del ejercicio del poder que de las prerrogativas religiosas.

Por la disociación sobre la que hemos insistido, la función del rey indio ha sido *secularizada.* Es a partir de aquí como se produce la separación en el interior del universo religioso de una esfera distinta de la religión que corresponde en conjunto a lo que llamamos política. En oposición a la esfera de los valores y de las normas, está la esfera de la fuerza. En oposición al *dharma,* al orden universal del brahmán, está la esfera del interés o de la ventaja, *artha.* Las implicaciones de este hecho fundamental se manifestaron en los desarrollos posteriores que proceden sin excepción de él, y que no hubieran sido posibles si el rey no hubiera dejado desde el comienzo al sacerdote las funciones religiosas superiores.

Naturalmente, podemos preguntar si el rey, por cuanto se entiende que no tiene el primer papel en el ritual brahmánico o, por así decirlo, oficial, no ha conservado de todas maneras algo de los aspectos mágico-religiosos que caracterizan universalmente su función y su persona. Veremos más adelante que los textos responden afirmativamente a esta cuestión.

Para volver a las evoluciones o cambios supuestos, lo que podemos decir comparativamente es que el rey *ha perdido* en la India las prerrogativas religiosas. No es imposible que este haya sido el resultado de un proceso que se hubiera desarrollado en el período védico. Si se pudiera decir que los brahmanes habían "usurpado" algo, sería esto y solamente esto. Por el contrario, después de la época de las Brahmanas hasta nuestros días, la estabilidad de la fórmula muestra que ni el brahmán ni el rey se han arrogado nada que hubiera pertenecido al otro. Es seguro que algunos brahmanes han llegado a ser reyes, y a primera vista pudiera creerse que entonces habían combinado en su persona las dos funciones. Pero en realidad no hay nada de esto, porque no hay razón para suponer que un rey brahmán no haya empleado a un sacerdote brahmán para efectuar el sacrificio por su cuenta. Sobre todo, los brahmanes no han pretendido nunca en principio el poder político. Todavía en nuestros días se contentan en lo esencial con garantizar méritos espirituales a las acciones que les son materialmente provechosas, cuyo prototipo es el *donativo*. Dar a los brahmanes es, en definitiva, cambiar bienes materiales por un bien espiritual, es decir, por méritos. La institución del donativo expresa bajo una forma particular la relación misma de la que se trata.

5. Conflictos legendarios

Las leyendas del período clásico que hablan de conflictos entre brahmanes y kshatriyas no reflejan, a mi juicio, un conflicto por la supremacía entre las dos clases. Por el contrario, confirman lo que acabamos de decir, porque, lejos de poner en cuestión la relación en causa, la suponen establecida. Así, cuando el kshatriya *Viçvāmitra* procura apropiarse de la vaca mágica del brahmán *vasiṣṭha*, es obligado a reconocer que la fuerza bruta es impotente contra la fuerza mágico-religiosa que defiende el derecho del brahmán, si bien decide al fin transformarse en brahmán a fuerza de austeridades. Se opondrá a esto la leyenda, muy conocida, del brahmán *paraçurāma* exterminando a los kshatriyas. Ciertamente, es verdad que una acción semejante no está conforme con el ideal tradicional del brahmán, pero está igualmente claro en esta historia que *paraçurāma* no intenta sustituir a los kshatriyas, para reinar en lugar de ellos. Más adelante veremos precisamente que el principio de la dominación kshatriya no se discute.

Por lo demás, los dos episodios forman parte del mismo ciclo; existe entre los dos casos una simetría que no parece haber llamado la atención. Los dos héroes, *Viçvāmitra* como *Paraçurāma*, presentan una mezcla de rasgos brahmánicos y reales. La leyenda

lo explica, sobre todo, como el resultado de un cambio desgraciado de alimentos mágicos entre la madre del uno y la abuela del otro, después de un matrimonio entre un brahmán bhrigu *(ṛcīka)* y la estirpe kshatriya de *viçvāmitra.* Esta unión entre *varṇa* diferentes tiene, por lo demás, un precedente en la *Ait. Br.,* en el que la adopción de *çunaḥçepa* por *viçvāmitra* tenía resultados semejantes.

El más verosímil objeto de conflictos que se puede presumir según los textos lo constituirían los privilegios e inmunidades de los brahmanes, y esto desde el Atharva Veda, que procura ya proteger a la misma esposa del sacerdote contra los deseos de los poderosos. Es el tema de los malos reyes, cuyos excesos los llevan a la ruina, tema presente hasta en el Arthashastra, aunque tomando en esto un giro filosófico más bien que social. Las historias míticas de los reyes de la dinastía lunar, *purūravas* y *nahuṣa,* podrían muy particularmente haber servido de fábulas didácticas para la educación brahmánica de los kshatriyas.

Existen dos casos en los que el principio mismo de la jerarquía es atacado. En el primero, solo se trata de una discusión, pero en la que Arjuna plantea muy claramente el problema: ¿Por qué la fuerza no se volverá suprema, toda vez que ello sería simplemente sacar la consecuencia lógica de lo que pasa en la realidad, y hacer una ley de lo que es ya un hecho? No se trataría sino de romper las vanas pretensiones de los sacerdotes, siendo como son dependientes del príncipe. Solo fue necesario un largo discurso de *Vāyu* para llevar al arrogante a una mejor apreciación de los valores. El asunto no solamente se discute, sino que se vive; la imposibilidad no solamente se demuestra, sino que es objeto de experiencia en el mito de *Veṇa.* Estamos en la primera edad del mundo. *Veṇa* reina.

Pretende arrogarse los privilegios religiosos de los brahmanes, identificarse por sí misma, en su lugar, con el sacrificio y con los dioses. En la catástrofe que de ello deriva, es muerto por los sabios, quienes de su cuerpo producen, primero, su mal genio malvado, y luego, a *Pṛthu,* primer rey consagrado y rey modelo. *Pṛthu,* sometiéndose perfectamente a los valores brahmánicos, inaugura la abundancia. En oposición a la confusión representada por *Veṇa, Pṛthu* representa la necesaria distinción de las funciones.

Quizá el brahmán intenta usurpar la realeza en un elemento del ciclo de *Viçvāmitra.* Quiero hablar de la leyenda de *Satyavrata,* en la que Pargiter ha visto una balada kshatriya que refleja sucesos reales. *Vasiṣṭha,* capellán del rey, no impide el destierro injusto, por doce años, del príncipe Satyavrata, y durante este tiempo ejerce una especie de regencia. No llueve. Al fin, *Viçvāmitra* repone a Satyavrata en el trono "a despecho de los dioses y de *Vasiṣṭha*". La sequía es muy probablemente una sanción contra la usurpación. El

rasgo no es particular de esta historia, y aquí mismo, al mito de *Pṛthu,* nos introduce también en las relaciones mágico-religiosas entre la sociedad y la naturaleza (6).

MITOS SOBRE ORIGEN Y TEORIAS DE LA REALEZA

6. Estado de la cuestión

La literatura antigua suministra numerosos mitos o leyendas en relación con el origen de la realeza. Por excepción, estos relatos han sido objeto de consideraciones más o menos comparativas, porque se han encontrado en nuestros días, en algunos textos, analogías ciertas con modernas teorías occidentales del contrato social y político. Esto era completamente del gusto de ciertos especialistas indios que, en los años en que su país luchaba por su independencia, eran arrebatados por su entusiasmo y su amor propio nacional. La cuestión acaba de ser analizada muy lúcidamente por R. S. Sharma. De una parte, los autores indios estaban irritados de ver a los eruditos occidentales cargar el acento sobre el aspecto religioso de la herencia india, y les complacía la ocasión de poner en claro sus aspectos no religiosos. Pero, de otra parte, su educación moderna, tanto como el nuevo clima político de su país, les inculcaban un respeto profundo por las filosofías políticas modernas. Y de aquí la tentación de presentar lo antiguo en el lenguaje de lo nuevo, lo que llevó a veces hasta proclamar que la India antigua había sobrepasado a los griegos e igualado, por lo menos, a los modernos. Estas visiones superficiales han sido justamente criticadas por eruditos indios más tranquilos y penetrantes (Ghoshal, Kane, etc.). Pero la cuestión se hizo así clásica en la India, sin que se haga gran esfuerzo para comprender estas convergencias sorprendentes con el pensamiento occidental y para situar la corriente de donde provenían en el vasto y completo conjunto de las ideas indias.

Para comenzar, tomemos por guía al profesor P. V. Kane. Existen dos corrientes que a veces se mezclan. En la primera, la realeza es de algún modo una institución divina—sin que por ello haya motivo para hablar de realeza "de derecho divino" (D. R. Bhandarkar)—. La tendencia es evidentemente antigua, "primitiva". En los

(6) Los textos están reunidos en Muir: *Sanskrit Texts,* 2.ª ed., I, págs. 296 y sgs., particularmente págs. 388 y sgs. para las diferentes versiones del ciclo de *Viçvāmitra* y *Paraçurāma.* Para Çunahçepa (paralelo entre *Ait. Br.* y *Rāmāyana*), R. Roth, en *Indische Studien,* II, págs. 112-23. Reyes excesivos; Muir, *loc. cit.,* págs. 306 y sgs., Arthashastra, I, 6. Sobre *Veṛa* y *Pṛthu,* cf. § 7. F. E. Pargiter sobre Satyavrata: *Journ. of the Roy. As. Soc.,* 1913, págs. 885-904.

textos clásicos, y hasta un cierto punto védicos, el rey, en razón de su naturaleza, de algunas de sus funciones, se identifica con tal o cual dios. Esto no llegaría a sorprender, a menos que, con error o con acierto, queramos imaginarnos que el brahmán ha debido reservarse toda identificación de este género. En los dos textos más notables del Mahabharata, la leyenda de *Manú* y el mito de *Pṛthu*, el dios supremo da un rey a los hombres, a requerimiento ya de los hombres, ya de los dioses, a fin de poner término a un estado de anarquía y degeneración.

En la otra corriente, la realeza posee un carácter muy diferente. Está fundada o tiene su origen en un "contrato" entre los futuros súbditos y el futuro rey. La exposición más clara se encuentra en la literatura canónica búdica en *pāli (Dīgha Nikāya)*, repitiéndose en el *Mahāvastu*. Señalemos que, en la versión hindú correspondiente, la leyenda de Manú en el Mahabharata (y lo mismo en el Arthashastra), esta visión contractual no excluye en nada la naturaleza divina o cuasi divina del rey. Lo que sorprende inmediatamente en esta corriente es la noción completamente profana que ofrece de la realeza: el rey es simplemente alguien que se encarga de mantener el orden público, en cambio de lo cual sus súbditos le entregan una parte de sus cosechas. Ante todo, es este aspecto profano, especializado, lo que aproxima este "contrato" a las especulaciones políticas de Occidente. Para comprender la génesis de este estado de ánimo, partiremos del punto de vista opuesto, de la realeza mágico-religiosa tal como la etnología lo ha revelado en general (7).

---

(7) Probablemente, todos los autores indios modernos que tratan de la política en la India antigua dedican un capítulo a la cuestión. Las visiones más militantes son: en K. P. JAYASWAL: *Hindu Polity* (1924), 3.ª ed., Bangalore, 1955; es característico del período que tales visiones penetren incluso en una obra como la de D. R. BHANDARKAR: *Some Aspects of Ancient Hindu Polity*, Benarés, 1929 (págs. 126-68), pero este autor ha visto que era difícil hablar de "derecho divino" en un medio politeísta. En contraste, U. N. GHOSHAL: *Hist. of Hindu Political Theories*, Londres, 1923 (más recientemente, *History of Indian Political Ideas*, 1959), bosqueja la perspectiva de la "teoría del contrato" a partir del Digha Nikaya; ve en la creación divina del rey en el Mahabharata una reacción contra "las tendencias individualistas del canon búdico" (H. P. T., pág. 268). *Contra*, P. V. KANE (*History of Dharmaśāstra*, III, págs. 28-37) refiere la antigüedad de la noción de la divinidad del rey; GHOSHAL responde ("Hindu Theories of Social Contract and Divine Right", *Ind. Hist. Quart.*, XXIV, 1948, páginas 68-70). Recientemente, R. S. SHERMA, que reconoce la inspiración nacionalista de ciertas exégesis (*Aspects of Polit. Ideas and Inst. in Ancient India*, Delhi, etc., BANARSIDAS, 1959, págs. 1-13) examina las "teorías del contrato" en relación con el "contexto histórico de sus fuentes", pero es una interpretación materialista de las diferencias que, a mi juicio, falla en lo esencial.

7. El rey de la abundancia: Pṛthu

Mientras que Manú, primer rey de convención, se coloca en la época actual del mundo, la época *kali*, el primer rey consagrado, *Pṛthu*, remite a la primera época, la época *kṛta*. Según la epopeya y los Puranas, los sabios, los rishis, hicieron salir su cuerpo resplandeciente del cadáver de *Veṇa;* pero, al contrario de *Veṇa*, manifiesta inmediatamente su sumisión a los valores brahmánicos, aunque participe de la naturaleza de los dioses en tanto que *naradeva*. Una vez alabado y consagrado, se apodera de la tierra, la vaca de la abundancia, y distribuye sus productos de manera a la vez generosa y jerárquica (Dumézil). La tierra es denominada con frecuencia *pṛthivī*, de *Pṛthu*, y existen por la misma razón oblaciones llamadas *partha* que, precediendo y siguiendo en el ritual a la consagración del rey, se dirigen a producir la abundancia. El orden social y la generosidad de la naturaleza van juntos. Notemos también que si la eficacia real está ligada a la voluntad de los súbditos, al mismo tiempo *Pṛthu* "solo puede dar porque toma desde el primer momento posesión y discreción de todo" (Dumézil, pág. 61) en nombre o, en todo caso, para el bien de todos. Entre los dioses, *Pṛthu* hace pensar en Soma, rey también que preside la vegetación. Soma, savia nutritiva que, como la leche de la vaca-tierra, asegura la perpetuación de todos los seres.

Podría pensarse que el carácter cósmico de *Pṛthu* es un rasgo aislado, quizá una supervivencia del mundo en el período clásico de un mundo de nociones y de creencias arcaicas. No hay nada de esto, y se puede seguir en la literatura la persistencia de tales nociones, particularmente en relación con la lluvia y con la tierra. Un Brahmana asocia la lluvia y la ley; lluvia y orden, desorden y sequía, van juntos (*Çat. Br.*, XI, I, 6, 24). Más tarde, en la leyenda de *Triçaṅku* (o Satyavrata, ya citado), como en la de *Devāpi*, el reinado de un soberano ilegítimo se caracteriza por la sequía. Entre los jatakas, el rey es hacedor de lluvia, y se tiene un ritual apropiado. Por otra parte, también en la Smriti, y de modo inesperado en relación con los derechos sobre el suelo, el rey es a menudo concebido como el esposo de la tierra, y como tal se le llama *Pārthiva*. El Vishnú Purana designa el reinado del hermano menor en lugar del mayor, *Devāpi*, con el mismo término que designa el matrimonio, irregular, del hermano menor precediendo al del mayor *(parivettṛ)*. Además, cuando el rey está dispuesto a donar tierra (*Ait. Br.*, VIII, 21), o cuando la tierra no tiene su dueño normal, confiando la *Paraçurāma* al brahmán *Kaçyapa*, la Tierra se lamenta amargamente o desaparece en las profundidades. En el último caso, los kshatriyas han sido exterminados y es necesario descubrir sus des-

cendientes y ponerlos en el trono para que el orden de las cosas sea restaurado

En definitiva, mientras que el *kṣatra* o el rey ha sido desposeído de las funciones religiosas propiamente dichas, o, si se quiere, de las funciones religiosas "oficiales", hay al mismo tiempo, en el corazón de la noción de realeza, nociones elementales de naturaleza mágico-religiosa que no han sido "usurpadas" por el brahmán. Por debajo del nivel brahmánico ortodoxo se percibe otro, donde, ciertamente en contacto con la mentalidad popular, el rey ha conservado el carácter mágico-religioso universalmente inherente a su persona y a su función.

En este universo no se plantearía la cuestión de un "contrato" entre rey y súbditos. Para que semejante cosa pudiera concebirse, se necesitaría en principio que la realeza fuese secularizada. Esta transformación fundamental ha sido realizada, como ya hemos dicho, en la definición brahmánica de la relación *brahmán-kṣatra.* En este sentido, tal definición es el fundamento necesario de lo que puede llamarse la realeza de convención, por oposición a la realeza mágico-religiosa (8).

8. La realeza de convención: el mahasammata, Manú

La primera exposición, y la más categórica, de la realeza convencional, la del *Dīgha Nikāya,* es extraordinariamente notable. Aparecía en definitiva como una tentativa para explicar los cuatro *varṇa* de manera heterodoxa, a golpes de etimologías caprichosas, pero consiste casi enteramente en una larga historia que, a partir del caos inicial, presenta una especie de génesis progresiva de la humanidad mediante diferenciación y degeneración crecientes. Al fin, para preservar la propiedad, los hombres terminaron por elegir uno de entre ellos como Mahasammata o "Gran Elegido", encargado de mantener el orden social y retribuido con una parte de las cosechas. Este sería el origen del "círculo de los kshatriyas". En esta historia se ha visto una edad de oro—pero es preciso subrayar que los seres vivientes en este estadio no son todavía hombres—y un estado de decadencia progresiva, compleja y caracterizada por

(8) Muir: *Sanskrit Texts,* I, 2.ª ed. (*Pṛthu,* págs. 304 y sgs., *parivettr,* pág. 275, n.; *Paraçurāma,* pág. 455, cf. pág. 464). Sobre *Prthu,* véase G. Dumézil: *Servius y la Fortuna,* París, 1943, págs. 33 y sgs. Sobre la lluvia en los jatakas: Ratilal N. Mehta: *Pre-Buddhist India,* Bombay, 1939, págs. 84-85 (otros tratados también: los frutos de la tierra pierden su sabor, etc.). Cf. *Mh. Bh.,* XII, 69 (Goshal: *H. P. T.,* págs. 98 y sgs.), XII, 141, 9-10; textos tamules (Kural, Manimegalai), véase K. A. Nilankantha Sastri: *The Cōḷas,* Madrás, 1959, págs. 68-69. El rey goza de la tierra como de una esposa en Arthashastra, I, 5, final.

el crecimiento simultáneo de la diferenciación y de la inmoralidad —diferenciación de los sexos en particular—y condiciones de vida cada vez más duras. Cuando las gentes empiezan a conducirse demadiado mal, el arroz, una vez recolectado, deja de rebrotar espontáneamente; entonces aparece la propiedad privada, y con ella el robo. El castigo se hace necesario, pero solo se indica sumariamente bajo la forma de censura y destierro.

Esta génesis no es solamente abrahmánica, sino también arreligiosa; cuando uno de los fines de la historia es poner al kshatriya por encima del brahmán, no se obtiene ningún beneficio de los aspectos mágico-religiosos de la realeza, sino que, por el contrario, se desechan, aceptándose así la visión brahmánica, al menos implícitamente. Pero la secularización es llevada más lejos que en la visión brahmánica del *kṣatra;* podemos decir que se entiende al *brahmán* mismo en la medida en que la religión (de grupo) se destierra de la historia y en que los valores últimos solo se manifiestan bajo la forma de moral individual. En esto, el relato lleva la marca de la herejía. El budismo y el jainismo han sido considerados como reaccionarios de kshatriyas contra la supremacía brahmánica. Antes de apreciar hasta dónde esto es verdad, es esencial subrayar que esta reacción supuesta se ha efectuado no en el interior del orden social mismo, sino *a través del renunciamiento;* por consiguiente, en un nivel que trasciende la sociedad. Ahora bien: justamente podemos aquí demostrar el impacto directo del renunciamiento. Lo que sorprende inmediatamente en el relato es que la sociedad, o el cuerpo político, se ve en él como un simple agregado de hombres individuales, exactamente como en las teorías modernas del contrato social o político. He procurado en otro lugar probar que el individuo en este sentido de la palabra aparece en la India solo por el hecho del hombre que abandona la vida en el mundo social, el renunciante, el Buda y los monjes budistas que son, con toda evidencia, renunciantes (anteriormente, pág. 340). Es significativo que un cuadro individualista de la sociedad, que parecería de otro modo muy extraño en el contexto indio, se introduce por primera vez, a nuestro entender, mediante un texto de renunciante. Esto se confirma por comparación con la leyenda hindú correspondiente, la de Manú en el Mahabharata. Cuando se le ofrece la realeza, Manú comienza por rechazar porque tiene miedo de los pecados de los hombres. Solo consiente cuando los hombres le prometen dar al rey una parte de sus cosechas y de sus méritos, y reservar sus deméritos enteramente para ellos. No sería suficiente decir que aquí el "contrato" se extiende a la esfera espiritual o moral. Más bien parece que consiste, no ya en un acuerdo para repartir, sino en la cláusula que dispone que los deméritos no serán compartidos. De un acuerdo entre individuos hemos pasado a una

interdependencia tan estrecha que la identidad misma de los sujetos morales se esfuma en ella.

Por diferente que sea el espíritu de los dos textos, no es difícil comprender cómo ha sido posible a los brahmanes recuperar en parte el esquema budista; un paso más en la secularización del kshatriya de ninguna manera les disgustaría. Quizá por esta razón, la idea goza de un favor extraordinario y los textos de dharma repiten a porfía la fórmula que equilibra, de una parte, el orden público y la "protección" asegurada por el rey; de otra, la prestación que recibe y que consiste principalmente en una parte de las cosechas, por lo común un sexto. Esta idea no carece ciertamente de relación con la práctica, pero ofrece una racionalización de esta: el rey recibía una parte de la cosecha y era responsable de la policía y de la justicia, razón por la cual ha sido posible unir estos dos aspectos excluyendo los otros. Pero se necesitaba para ello que se cumpliera otra condición: era necesario que la realeza fuese considerada desde un punto de vista especializado, racional en el sentido moderno del término, que estuviese desglosada completamente del cosmos mágico-religioso al que generalmente se adhiere. Según nuestras fuentes, esto parece haberse realizado en dos etapas: he procurado mostrar que la primera etapa fue alcanzada muy pronto, en el interior del brahmanismo ortodoxo, con la relación entre *brahmán* y *kṣatra;* la segunda etapa se nos aparece como la obra de una corriente de pensamiento de orientación no brahmánico, un pensamiento de individualistas, de renunciantes.

Y he aquí un hecho muy destacado: se puede ver cierto paralelismo entre este proceso de secularización y el movimiento que ha dado origen, en el Occidente moderno en todo caso, a las teorías del contrato. Para Spinoza, la verdadera cuestión es la de arrancar el dominio político a la religión y al fanatismo; para Hobbes, fundar el Estado no sobre ideales o valores siempre sujetos a discusión, sino sobre las más generales e innegables realidades efectivas. Es probable que esta semejanza de orientación en lo que concierne a la relación entre la realeza o el Estado, y la religión o los valores absolutos, explique en una gran parte la semejanza de las especulaciones, aun cuando el medio sea muy diferente. Una vez rotos los vínculos cósmicos que dominan la jerarquía de la sociedad—y previsto que sean excluidas las especulaciones en torno al Estado ideal como la Grecia antigua las conoció—la sociedad se reduce a una colección de individuos, y un poder legítimo no puede salir más que de las voluntades individuales. Es ciertamente notable que el pensamiento búdico haya descubierto esto tan pronto, aunque bajo una forma sumaria. Pero ello no es más que una parte del proceso indio de secularización, pues él no ha producido solamente una contrapartida alejada, pero sorprendente, de las teorías occi-

dentales del contrato, sino que también ha tendido muy generalmente a constituir un dominio que corresponde en cierta medida a lo que llamamos la esfera política en la tradición occidental (9). En qué medida esto es así, es lo que nos falta por ver.

LA FUERZA Y EL INTERES

9. DAṆḌA: LA FUERZA LEGÍTIMA

En la realeza convencional o "racional", el rey tiene a su cargo la protección de las personas y de las cosas, y ejerce esta función con la ayuda del castigo, *daṇḍa;* en sentido propio, el bastón. Sin que la significación original se haya olvidado nunca, la palabra connota muchas clases de cosas: el castigo, el poder de castigar y también una especie de poder inmanente de la justicia; en este último sentido, *daṇḍa* es más o menos idéntico a *dharma* propiamente. Por último, la palabra evoca la noción de la fuerza legal o legítima, y estamos por decir del "monopolio de la fuerza legítima", en la que los occidentales ven a menudo una característica del dominio político. Así, p. ej., en el Arthashastra, *daṇḍa* designa el ejército—que se denomina también *bala,* "fuerza"—, y *daṇḍanīti,* literalmente "la conducta del castigo" o de la fuerza, designa no solo la justicia, sino la ciencia del gobierno, la política en general. He aquí, pues, un concepto que cubre por lo menos un aspecto importante de lo que llamamos los fenómenos políticos. La larga eulogia del castigo, *daṇḍa,* en Manú es interesante. Sigue inmediatamente, al comienzo del capítulo que trata del rey, a la creación del rey y de su naturaleza divina (VII, 13-34). Se trata de un cabo al otro del deber del rey de administrar la justicia penal. Se comienza por insistir vigorosamente sobre la necesidad del castigo: en su ausencia los fuertes harían asar a los débiles, las cornejas comerían y los perros lamerían las ofrendas sacrificiales, no habría en absoluto *svāmya,* señorío o propiedad, y el inferior y el superior se confundirían; añádase que todos los seres, incluidos los dioses, solo obran bien por miedo al castigo. El primer tema está muy extendido; se dice con frecuencia que en ausencia del castigo, como durante un interregno, los hombres caen bajo "la ley de los peces", o como decimos nosotros, de la selva. Así, en el Mahabharata se lee que "si no hubiese en la tierra un rey que lleva el bastón del castigo, los fuertes asarían

(9) Digha Nikaya, XXVII, § 10 y sgs., trad. RHYS DAVIDS, III (S.B.E., IV), págs. 82 y sgs. La leyenda de Manú en el Mahabharata está en XII, cap. LXVII. Sobre la consideración mostrada en los textos de Smriti por la idea de la realeza de convención, véanse las numerosas referencias en KANE: *Hist. of Dharmaš,* III, págs. 36-37.

a los débiles en un pincho como si fuesen peces", o en otra variante, "los devorarían como peces en el agua" (XII, 67, 16). Ideas de este género sorprenden un poco en la Smriti. Es verdad que son utilizadas para exaltar las funciones judiciales. Pero no se trata de una visión normativa, sino más bien de una conclusión sacada de la observación empírica de la conducta humana. Como en Hobbes, es asunto no de lo que debe ser, sino de lo que es realmente; no del ideal, del *dharma,* sino de la dura realidad de los intereses en conflicto, *artha.* Bien pudiera verse aquí un préstamo de la literatura del *dharma* a la literatura política.

Pero continuemos en Manú el elogio del castigo. Debe ser administrado sin desmayo y sin falla, porque el error es aquí tan fatal como la ausencia; los dos conducen a la corrupción de los *varṇa,* a la ruptura de los diques, a la guerra de todos contra todos. Continúa diciendo que el rey debe temer su propio poder; se le aconseja sobre las vías y los medios de evitar la injusticia, porque la injusticia lo destruiría. Al fin el castigo está personificado, el rey es su guía, su poder es superior al del rey y se vuelve contra el rey desde el momento en que se aparta de la justicia. En suma, la fuerza legítima, bajo la forma de la autoridad judicial, es invitada a reconocer que su legitimidad no puede nacer más que de la Ley universal. El aspecto político está integrado en el *dharma,* en calidad de su simple instrumento.

10. ARTHA: LA ACCIÓN INTERESADA

Un segundo concepto correspondiente en parte a nuestra idea de lo "político" es *artha,* o quizá más exacto "la mirada". La traducción habitual, "interés", tiene la ventaja de indicar inmediatamente que lo económico y lo político están aquí indiferenciados; *artha* denota el principio de la acción racional dirigida hacia fines egoístas, si se quiere a la adquisición reflexiva. Recordemos que *artha* aparece en la trilogía de los fines humanos *(puruṣārtha).* Ciertos autores indios modernos tienen tendencia a interpretar estas nociones en el lenguaje occidental de la acción racional en cuanto corresponden a los fines *(dharma)* y a los medios *(artha).* Yo creo que esta interpretación no se justifica; entre los medios, ella acentúa indebidamente un aspecto que en la visión india es completamente accesorio. Se trata realmente de una clasificación de tipos de acción fundada en una serie de oposiciones. En particular, *dharma* es (la acción conforme a) la norma universal y, en consecuencia, desinteresada, mientras que *artha* es (la acción conforme a) el interés, sin relación con la norma universal. Siendo la supremacía del *dharma* indiscutida, se puede preguntar cómo es posible reconocer el *artha* que implica

su negación. La respuesta la hallaremos en la jerarquía de estos "fines": *artha* solo se reconoce en el segundo lugar, o si se quiere, en materias indiferentes al *dharma;* artha permanece, finalmente, contenido en el interior del *dharma,* que engloba todo, confinado en los límites prescritos por *dharma.* La situación es paralela a la de ksatra por relación a *brahmán:* también secularización lleva consigo la misma subordinación; *artha,* como *kṣatra,* está separada de la totalidad del ser, vuelto en alguna manera autónomo, especial, o como nosotros diríamos, "racional". En este punto se abre la vía que conduce, de un lado, a la concepción convencional o policial de la realeza; de otro, al amoralismo, cuyo hecho muestra con ocasión al teórico del Arthashastra—y el paralelo, a menudo subrayado, con Maquiavelo está lejos de carecer de sentido.

Las visiones que expongo aquí poseen la doble ventaja de subrayar las secularizaciones realizadas en la India en este dominio y de reconocer sus límites. Porque si las nociones de interés y fuerza legítima recuerdan las especulaciones occidentales, no hay que olvidar que el contexto es fundamentalmente diferente. Siendo negación del *dharma* en una sociedad que continúa en el ser bajo el imperio del *dharma,* la esfera política está separada del dominio de los valores. No es en la esfera política donde la sociedad encuentra su unidad, sino en el régimen social de las castas (Bouglé). El sistema de gobierno no tiene valor universal; no es el Estado en el sentido moderno del término y, como vamos a ver, el Estado es idéntico al rey. La fuerza y el interés no producen más que violencia e inestabilidad; esto no importa, puesto que nada esencial se discute aquí; bien al contrario, la unidad social implica y mantiene la división política.

Notemos aún que, tratándose de una clasificación de los tipos de acción, la acción se considera aquí desde el punto de vista del actor; aparte del *dharma,* los otros criterios, la satisfacción inmediata o el placer *(kāma)* y el interés *(artha)* nos colocan en la perspectiva subjetiva del actor; *artha* en particular nos identifica con el rey. Esto se ve perfectamente en el único tratado clásico de la *artha,* el Artheshastra de *Kauṭilya.* Antes de llegar a esto, una última indicación: la perspectiva subjetiva o cuasi individualista, y la negación del *dharma,* ambas implícitas en *artha,* aproximan inevitablemente al teórico de la *artha* al renunciante. Por diferentes que sean en sí mismas, las dos especies de pensamiento contribuyen a la corriente "secularizadora" (10).

(10) Sobre el *artha* como medio del *dharma*: R. DIKSHITAR: "Is Arthasastra secular?, *Rep. of the Third Orient. Confer.,* 1925, pág. 624, y *The Mauryan Polity,* Madrás, 1932, pág. 249; S. K. AIYANGAR: *Evol. of Hindu admin. Instit. in South India,* Madrás, 1931, pág. 40; también, en

LA REALEZA EN EL ARTHASHASTRA

11. DEFINICIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA A PARTIR DE DAṆḌA O DE ARTHA

Definiendo su disciplina en dos pasajes de su obra, *Kauṭilya* establece realmente una equivalencia entre *daṇḍanīti* y *arthaçāstra.* Al comienzo del tratado, define como sigue lo que llama la última de las cuatro ciencias:

> *daṇḍa* es el instrumento de la prosperidad de la filosofía, de la religión y de la economía [las otras tres ciencias]; la conducta de *daṇḍa* es *daṇḍanīti,* que se dirige a adquirir lo no adquirido, guarda lo adquirido, aumenta lo guardado y distribuye lo que aumentó con nobles fines (I, 4, 4-6) (11).

Mientras que el comienzo de este pasaje parece evocar el orden político fundado en la fuerza legítima, la segunda parte define *daṇḍanīti* y, excepto una referencia a la justicia o a la equidad cuando prescribe distribuir según los méritos, introduce un orden de ideas totalmente diferentes con la "adquisición" y el "aumento". Podemos recordar aquí que *daṇḍa* designa también al ejército; de la definición siguiente, está claro que se trata ante todo de adquisición territorial. En conjunto, pues, *daṇḍa* será aquí la fuerza, y *daṇḍanīti* el ejercicio de la fuerza al exterior tanto como al interior. Véase ahora la segunda definición de *artha* y *arthaçāstra,* dada al final de la obra (XV, 1, 1-2):

> *artha* es la subsistencia de los hombres; dicho de otra manera, la tierra provista de hombres (12); el *çāstra* que trata de los medios de adquirir y de guardar (o de hacer fructificar [Jayaswal]) esta tierra es el *arthaçāstra.*

Se indica también al comienzo (I, 1) que los tratados de *artha* se refieren a la adquisición y a la guarda (o fructificación). En esta

---

cierta medida, U. N. GHOSHAL: *H.P.T.*, pág. 74. Sobre la inspiración secular del Arthashastra, cf. el prefacio de Jolly en su edición, Lahore, 1923, págs. 3-5. Sobre el *Trivarga* como clasificación estructural de los tipos de acción, aquí Ap. B, págs. 331-32; los mejores autores indios reconocen que la liberación, *mokṣa,* es heterogénea en la serie: GOSHAL: *H.P.T.*, pág. 7; KANE: *H. of Dh.*, II, 1, pág. 8, y III, págs. 204-05. Sobre las "relaciones mutuas" entre el *Arthashastra* y la literatura jain, véase la edición de Jolly, pág. 10.

(11) Las referencias al texto de la Arthashastra remiten a la edición JOLLY, Lahore, 1923; cf. la traducción por JOHANN JAKOB MEYER: *Das Altindische Buch vom Welt-und Staatsleben,* Leipzig, 1926. [Nueva edición y trad. por KANGLE, Bombay, 1960-1966.]

(12) Jayaswal traduce: "territorio con... población", pero precisamente la distinción no se hace en este sentido (cf. § 14, *janapada*).

segunda definición, la noción de adquisición está perfectamente en su lugar, y podemos concluir que la primera traduce una especie de ósmosis entre las nociones de *daṇḍa* y *artha*. Tomadas juntas, ambas definiciones dan algo común: "el ejercicio de la fuerza para la prosecución del interés y el mantenimiento del orden".

Buscando un equivalente para nuestro concepto de "política", encontramos en él dos estrecha y sutilmente combinados: la fuerza legítima (ejército tanto como policía y justicia), que corresponde a la función objetiva del príncipe, y el interés de adquirir, que corresponde a sus fines subjetivos. Esto no es todo, porque el segundo concepto remite a aspectos económicos tanto como políticos.

12. Economía-y-política

Examinemos de cerca la segunda definición y veremos que presenta para nosotros una transición de lo económico a lo político bajo una forma verdaderamente bastante especial. Artha, dice, es la subsistencia de los hombres [¡lo económico!] y, añade, es la tierra provista de hombres [¡lo político!]. En lo económico, los actores o agentes son los hombres y la tierra es, implícitamente, su principal medio de subsistencia. En lo político, el agente es el príncipe y, *desde su punto de vista,* los hombres, como la tierra, son medios. La política se manifiesta así como una especie superior de economía en la medida en que, gracias al poder, incluye entre sus medios a los hombres; la política es la economía por excelencia y recae sobre la tierra con su complemento de hombres, con los hombres de que está provista de alguna manera.

Nuestra interpretación puede parecer en contradicción con algunos elementos del contexto, y un poco más adelante tendremos ocasión de considerar las definiciones de Kauṭilya y el espíritu que traicionan. Hay, en efecto, un término distinto, que he traducido por "economía" en la primera definición y que designa una de las cuatro ciencias, distinta de *daṇḍanīti*. Es *vārtā,* cuya radical corresponde a lo que hemos traducido por "subsistencia", *vṛtti*. Por lo demás, toda la enumeración de las cuatro ciencias es muy notable. En primer lugar, viene la filosofía o la lógica, *ānvīkṣakī,* que es proclamada juez crítico de todas las cosas, comprendido en ella lo que es *dharma* o contrario al *dharma*. Esta subordinación de la religión a la razón crítica nos parece que es excepcional y merece subrayarse, pues marca sin ambigüedad la "secularización" sobre la que hemos insistido en lo anterior. La filosofía juzgará también de lo que es provechoso *(artha)* o no provechoso en la economía *(vārtā): arthānarthau vārtāyām*—y tenemos aquí la identificación de *artha* y *vārtā*. Después de haber exaltado así la filosofía, viene el elo-

gio de la religión, *dharma,* como lo haría un tratado de *dharma*—, ¡pero después de haberla relegado a un segundo término! En seguida, en tercer lugar y precediendo a la definición de *daṇḍanīti* traducida más arriba y que completa la recomendación de guardar la medida en la administración del castigo, solo un breve pasaje se consagra a *vārtā,* "vārtā [femenino] es la agricultura, la ganadería y el comercio (13), y es útil porque suministra grano, animales y dinero, materias primas y prestaciones [por analogía con pasajes semejantes es necesario sin duda suplir algunas palabras implícitas y leer: "ella suministra las prestaciones debidas al rey, que consisten en grano, etc.]; por ella el rey, con la ayuda del tesoro y del ejército, impone su voluntad a su propio partido y al partido adverso" (I, 4, 1-3). Vemos que *vārtā* es una actividad empírica, ciertamente indispensable, pero que no tiene principio y no es, hablando con propiedad, una ciencia, quizá porque consiste en muchas ocupaciones diferentes. No es autónoma, sino solamente una condición necesaria del ejercicio de las funciones políticas. Manú da una impresión muy semejante; en él, *vārtā* no es como las otras disciplinas enseñadas por maestros, sino aprendida de las gentes corrientes (VII, 43). Si llamamos *vārtā* a la actividad económica del común, podríamos casi decir que *artha,* como actividad adquisitiva del príncipe, es un compuesto de *vārtā* y *daṇḍa,* el poder; estos dos términos, precisados en la enumeración de las cuatro ciencias, están más o menos fundidos en la noción de la *artha* y en todo el libro de Kautilya, como vamos a verlo, por las actividades económicas del rey.

13. Actividades económicas del rey

El Arthashastra comprende quince libros. Ahora bien: después del libro I, que trata de la educación del príncipe, el libro II trata de las rentas del rey o, si se quiere, del Estado; este libro es con mucho el más largo de todos y representa cerca de la cuarta parte de la obra. El más amplio espacio lo dedica a lo que debe llamarse las empresas reales, industrias productivas y transformadoras administradas por funcionarios. Los impuestos propiamente dichos tienen un papel relativamente restringido a juzgar por el lugar que se les concede, pues aparte algunos breves pasajes, solo únicamente el capítulo XXXV está consagrado a la percepción de los impuestos del campo. Pero con frecuencia es difícil distinguir entre impuestos y provechos retirados de las actividades económicas; p. ej., si el príncipe decide no explotar su monopolio de las minas y de la

(13) Un pasaje de I, 3, sobre las ocupaciones del Çudra confirma que *vārtā* no incluye los artesanados, etc. (*kārukuçīlavakarma*).

fabricación de la sal, lo arrienda, pero las rentas debidas por el arrendatario son llamadas a menudo impuestos ("tasas") por los traductores o comentadores modernos. Realmente, los impuestos tal como los concebimos no representaban sin duda más que una pequeña parte de la renta real. Ante la variedad de las empresas reales, se siente la tentación de hablar unas veces de monopolio y otras de manufacturas reales, pero, en fin de cuentas, parece que el monopolio se extiende en principio a todo y que los súbditos no pueden tener actividades independientes nada más que cuando el rey lo permite, bien deliberadamente, bien, y es lo más verosímil, según la costumbre o una situación de hecho que cree ventajoso aceptar. Tomaremos como ejemplo el comercio. Vemos a los oficiales reales imponer a favor del rey toda clase de derechos sobre el transporte y la venta de las mercancías, pero el rey pretende además intervenir los precios en gran parte. Existe un superintendente del comercio y otro para las minas o la metalurgia. Este superintendente dirige la distribución de las mercancías reales mediante subordinados debidamente controlados y, en ocasiones, mediante marchantes obligados a sujetarse a una tasa impuesta; probablemente, el superintendente tiene libertad para decidir si una mercancía determinada se destinará al sistema de distribución estatal o al comercio libre.

Las dificultades e incertidumbres en la interpretación del texto son frecuentes, pero el cuadro general no ofrece duda. Más bien que hablar de monopolio o de distinguir en la economía un sector público, se pensaría en un señorío. Si se hace abstracción de una diferencia incontestable de talla, ¿lo que se encuentra aquí no es la combinación señorial de un derecho sobre la tierra y de un poder sobre los hombres? (14). No quiero decir con esto que el sistema expuesto en el Arthashastra sea en nada feudal, sino solo y esencialmente que pertenece a ese vasto grupo de fenómenos en que lo económico y lo político no están diferenciados. Esto explica la acumulación de detalles técnicos concernientes a toda clase de in-

(14) Ya escrito esto, encontré que el gran historiador Marc Bloch, en una serie de conferencias dadas en 1936, pero inéditas hasta hoy, había definido la señoría precisamente por "esta unión, esta fusión más bien, de una empresa económica y de lo que me atrevería a llamar un grupo de soberanía" (*Seigneurie française et Manoir anglais*, París, 1960, pág. 17). [Sobre este punto, Daniel Thorner ha recurrido oportunamente a Maitland para una definición de la misma clase, aunque no de la señoría, sino de la feudalidad; cf. *Contrib.*, VII, pág. 103.] Un pasaje de Maine es pertinente; se trata de saber si el impuesto territorial en vigor en la India bajo el gobierno británico ("Land Revenue") es un impuesto o una renta: "Podemos admitir, al menos hasta que estemos más ampliamente informados, que al comienzo de la historia de la propiedad no había distinción de conjunto como para nosotros entre poder político y propiedad." (HENRY SUMNER MAINE: *Village Communities*, ed. 1890, págs. 228-29.)

dustrias en el sentido más general del término, comprendidas en él la agricultura, la cría de ganado y de los caballos, la captura y doma de los elefantes, tanto como industrias propiamente dichas. Las tabernas, monopolio real, nos servirán de ejemplo. Las tabernas son, desde luego, establecimientos lucrativos, pero también los centros de los confidentes de la policía; al mismo tiempo, según el principio general de que el rey y la policía deben restituir los bienes robados a su propietario, el gerente del establecimiento es responsable de los bienes, particularmente de las joyas, de los bebedores.

Se preguntará, naturalmente, qué relación existe entre el cuadro de la Arthashastra y la realidad vivida de la India antigua. Aunque la mayor parte de los eruditos indios afirman que la Arthashastra pertenece verdaderamente a la época Maurya (el autor pudiera ser el ministro del rey Candragupta, hacia trescientos años antes de J. C.), la obra no puede ser fechada con exactitud; algunos la consideran o bien como una visión ideal de un teórico—lo que por una parte es cierto, como lo demuestran las definiciones meditadas y precisas de las que hemos visto algunos ejemplos—o como una especie de descripción convencional. Sin embargo, puede suponerse que las preocupaciones prácticas del autor no le permitían apartarse mucho de lo que sabía acerca de las realidades de su tiempo. Además, si en lo que precede he podido alguna vez por comodidad presentar elementos de la descripción como existentes en la realidad, me he atenido, ante todo, al cuadro conceptual. Así, p. ej., es lícito dudar—y a menudo nos hemos inclinado a ello—de que el rey haya tenido realmente alguna vez una participación en las actividades económicas tan completa como expone Kautilya. En este estudio no es esta nuestra preocupación esencial, sino que lo que nos preocupa es saber, más allá de todas las incertidumbres reales, que el autor concebía verdaderamente las cosas como hemos dicho, en la perspectiva de la *artha*. Que, desde su punto de vista, dos fenómenos que llamamos económicos y políticos estaban en la relación en que los hemos visto. Si se tratase de pasar de las ideas a los hechos, sería necesario en primer lugar añadir a nuestra investigación un largo y oficial estudio de las inscripciones. Aunque se haya trabajado ya bastante sobre el particular, la publicación y la explotación sistemática de estas fuentes ofrecen todavía un campo inmenso abierto a la erudición. ¿Qué se puede decir por ahora? Tomado en su sentido más amplio, el cuadro que da la Arthashastra está probablemente más cerca de lo vivido que lo que puede sacarse de la literatura dhármica, con excepción de la administración de justicia. En la Arthashastra, el príncipe es el autor económico por excelencia. Esto contradice la tesis convencional de la realeza como función policíaca pura y simple, tesis que nos inclinamos a tomar como una racionalización de la práctica. En la Arthashastra, el rey

es dueño de todo, y, en primer lugar, del suelo. Su parte en las cosechas (tan frecuentemente llamada *bhāga*), lejos de aparecer como una simple retribución de su servicio de protección a los agricultores, es muy semejante a la parte *(vibhāga)* que él separa del producto de las minas que arrienda en virtud de un derecho de propiedad indiscutido en toda la literatura. Esto tiende a confirmar que el rey no era simple "protector", como la Smriti quería hacernos creer, pero tenía sobre el suelo cultivado un derecho completo. Sin embargo, este punto es muy discutido y la conclusión pide, evidentemente, una verificación sobre datos más directos.

14. El aspecto político: los siete elementos del reino

El sexto libro de la Arthashastra, muy breve, versa casi enteramente sobre la definición del reino en tanto que constituido de siete miembros o elementos naturales *(prakṛti): svāmi, amātya, janapada, durgā, koça, daṇḍa* y *mitrāni* (respectivamente: 1, el dueño; 2, los compañeros; 3, el país; 4, la fortaleza o ciudad fortificada; 5, el tesoro; 6, el ejército; 7, el aliado).

La definición se encuentra también en la *Smriti*, con variantes que se refieren a los nombres de algunos elementos y al orden de enumeración. El orden es evidentemente significativo y debe interpretarse como teniendo un valor jerárquico. Esto se ve en las discusiones bajo formas de alternativas que se encuentran en el libro VIII, como la siguiente: "De dos dificultades, una referente al dueño (primer término) y otra a los ministros (segundo término), ¿cuál es la más grave?" Es decir, suponiendo que ambas se produjeran al mismo tiempo, ¿cuál debe ser remediada primero? Es preciso notar esta forma de alternativa que expresa una acción problemática, totalmente de acuerdo con lo que se ha dicho desde el punto de vista de la *artha* que recuerda las discusiones de Maquiavelo y, más cerca de nosotros, la teoría de la acción de Talcott Parsons. Se verifica en cada caso que la conclusión es siempre la implicada en el orden de la enumeración: cada uno de los elementos es más importante, más fundamental que el que le sigue. Corrientemente es así, por lo demás, en las enumeraciones indias, aunque el orden inverso lo encontramos algunas veces. El número 7 indica evidentemente una totalidad; en esta enumeración jerárquica de los elementos de un conjunto, un procedimiento esencialmente religioso se aplica a la esfera política.

Volvamos a la enumeración. En primer lugar está el dueño, diríamos casi el señor (o menos acertadamente, el propietario). La palabra "rey", *rājan,* es relativamente rara en la obra. Sin embargo,

se dice una vez que el reino es, en resumen, el rey mismo. El segundo término, *amātya,* designa los miembros de la casa real entre los cuales el rey escoge sus altos funcionarios y consejeros *(mantrin).* El país, *janapada,* es algunas veces en otros textos *rāṣṭra,* el reino, o también *janāḥ,* el pueblo. D. R. Bhandarkar ha mostrado, según las características de este elemento, que el término connota a la vez el territorio y la población (como hemos dicho anteriormente, "la tierra con su provisión de hombres"). La palabra francesa "pays", la inglesa "country", llevan esta doble connotación. En relación con las ideas modernas, donde la idea de territorio es la única importante, tenemos aquí un estado de indiferenciación (15). El *janapada* es también (¿es necesario decir que solamente?) una unidad territorial, dividida en cuatro partes en Kautilya.

La ciudad fortificada, *durgā, pura* en Manú, es descrita en otra parte (II, 2) como la capital, sea del reino o de cada distrito o *janapada.* Según Jayaswal, la *paurajānapada,* "habitantes de la ciudad y del campo", remitiría a un sistema de asambleas, pero esta hipótesis no ha sido aceptada. El ejército es denominado como el castigo, *daṇḍa,* y en otra parte, en el mismo texto, es *bala,* "la fuerza".

El último término, el aliado o amigo, podría parecer que no debiera tener aquí un lugar, toda vez que es evidentemente exterior al reino. En realidad, indica la importancia dada en la India a la relación como factor o apoyo del ser particular. Este género de relación es lo que puede llevar a comprender cuán alejados estamos de la mentalidad occidental moderna, para la cual "el individuo" existe por sí mismo, y que en el presente contexto concebiría el Estado, definido por sí mismo, como "teniendo relaciones extranjeras".

Sobre tres puntos—jerarquía, territorio-y-población, relación exterior concebida como parte integrante del ser real—, una descripción de un grupo indio moderno sacada de la sola observación

(15) Enumeración de los siete elementos en la Smriti: KANE, III, 17, n.; los elementos 1 y 2, 5 y 6, forman pareja en Manú. Sobre el aspecto jerárquico: Arthashastra, VIII, 1, 5; Manú, IX, 295; otras enumeraciones: Manú, VII, 156 (12 elementos) y 157 (5 elementos). Sobre territorio y población: D. R. BHANDARKAR: *Aspects,* págs. 68-69; cf. Arthashastra, XII, 4; PRAN NATH: *A Study in the Economic Condition of Ancient India,* Londres, 1929, *passim.* Sobre las dimensiones del *janapada,* Pram Nath, págs. 45 y sgs. Bouglé indica que no hay en la India uso local *(lex loci):* "cada individuo, adondequiera que emigre, lleva consigo la ley de su grupo", el derecho se dice "personal" (*Régime des castes,* pág. 184). Un estudio reciente e importante de la forma de la Arthashastra, que también aclara acerca de su contenido, nos recuerda que la discusión en forma de alternativa no es especial a este texto, pero es típica del gramático Pafanjali y se encuentra incluso en la literatura filosófica (L. RENOU: "Sur la forme de quelques textes sanskrits", *Journ. asiat.,* París, 1961, núm. 2, págs. 191-92).

muestra una situación exactamente semejante a la suministrada por la Arthashastra (quiero hablar de mi monografía sobre una subcasta de la India del Sur). Esto no viene del azar (16).

CONCLUSIÓN

He procurado colocar en una perspectiva global y comparativa algunos datos bien conocidos acerca de la concepción de la realeza en la India antigua. Esto me ha obligado a insistir sobre dos sucesos o dos etapas. El primer suceso, que verdaderamente dirige la escena de la historia para la India, es la secularización de la realeza expresada en la relación *brahmán-kṣatra*. Este suceso nos invita a revisar determinadas nociones corrientes acerca de la relación entre jerarquía y poder. La segunda etapa es más compleja, y se nos manifiesta bajo dos formas: de una parte, en la idea de realeza contractual, que parece emanar de los renunciantes; de otra, en la teoría de la *artha*, que no existe sin vinculaciones con el individualismo de los renunciantes y su negación de los valores brahmánicos, pero constituye un dominio político-económico. Este dominio es, en la tradición predominante, *relativamente* autónomo en relación con los valores absolutos. En la medida en que es autónomo hay en conjunto un paralelismo con el desarrollo occidental moderno, lo cual conduce a una generalización hipotética, es decir, que este dominio, tal como lo conocemos, emergería necesariamente en oposición con el dominio universal y englobando religión y valores últimos y separándose de él; el fundamento de un tal desarrollo sería el reconocimiento del individuo (17).

(16) *Une sous-caste*, págs. 141 y sgs., 150-52; 12-13; 156, § 3.

(17) Se trata, sobre todo, en esta hipótesis de formular una relación entre dos esferas o "sistemas" que ocupan a los antropólogos. Una dificultad aparente, antes brevemente mencionada (pág. 364) y en otra parte (Ap. A, pág. 319), debe sin duda ser explícitamente discutida aquí. Se puede objetar que el término mismo de política nos viene de la *polis* griega, y que, incluso dando de lado sus constituciones políticas, la Grecia antigua nos ofrece, en el pensamiento de los filósofos, un dominio político que no se opone ni a la religión como sistema de valores absolutos, ni se funda en el individuo. Pero precisamente la especulación griega es claramente diferente a la de Maquiavelo y de Hobbes, y difiere de ellas como la filosofía política de la ciencia política: una es esencialmente normativa y parte de la sociedad o del Estado, y la otra, empírica al menos en principio, parte del individuo. En filosofía como en religión, todo está gobernado por los valores últimos, y por ello el Estado ideal de Platón es una sociedad jerárquica. En otros términos, la filosofía se encuentra, al menos en sus comienzos, dentro de la esfera de la religión (o, más exactamente, de los valores últimos de tipo general); el dominio político como lo ven los modernos nc existe todavía allí. Al mismo tiempo, la filosofía difiere de la religión en que los valores últimos no están en ella dados por revelación, tradición

Las semejanzas con el Occidente son tanto más sorprendentes si tenemos presentes en el espíritu las grandes diferencias existentes en el contexto; diferencia en el punto de vista, en la génesis del individuo y en su situación (cf. Aps. A, pág. 319, y B, págs. 331 y 336), y diferencia también en el resultado final; en la India, la autonomía del dominio no deja de ser relativa y en el dominio mismo lo político y lo económico no están diferenciados. Como en lo que concierne a la religión (Ap. B, n. 26) la diferencia parece hallarse no tanto en el desarrollo en sí mismo, su principio o su orientación, como en el hecho de haberse realizado el desarrollo indio dentro del marco dado, sin alterarlo o emanciparse de él. Insistimos en esto anticipando algo de otro estudio, y es que en el Oeste la esfera política, habiendo llegado a ser absolutamente autónoma en relación con la religión, se ha constituido en un absoluto, y comparativamente la "nación" moderna encarna sus valores absolutos propios. Esto no se ha producido en la India. No se podía producir, puede suponerse, cuando el dominio politicoeconómico no era más que relativamente autónomo, y no podía ser de otra manera mientras que el individuo viviera, en lo esencial, fuera del mundo social.

Sin entrar aquí en la inmensa cuestión de la historia de la India, señalaré una paradoja que nos sale al paso. En este estudio, como anteriormente con motivo de la religión, al tratar de caracteres permanentes, nos vimos llevados a reconocer un desarrollo histórico, es decir, un desarrollo no solo cronológico, sino también significativo en el marco indio comparado con el Occidente. Más aún: aunque tuvimos cuidado de no suponer al empezar que la historia de la India fuese reducible a esquemas occidentales, terminamos comprobando un paralelismo, lo cual contrasta con los resultados obtenidos por

---

o fe, sino descubiertos o establecidos por el solo ejercicio de la razón humana. (Esto no es nada nuevo, cf. HEGEL: *Vorlesungen in die Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Stuttgart, 1940. *Obras completas*, t. XVI, 1, pág. 92.) Como la razón se manifiesta de hecho a través de los hombres particulares, el recurso a la razón no podía conducir al reconocimiento del individuo, como con los estoicos, y entre los modernos la razón tenía que llegar a ser el arma del individuo.

Esto no es hacer un juicio de valor sobre la filosofía antigua, ni negar la parte que ha tenido en la génesis del individuo en Occidente, sino decir que la filosofía política, y la de los griegos en particular, representa en el conjunto, entre los dos extremos que hemos considerado en este estudio, una etapa intermedia, aunque el patrón que aplica a la sociedad y al Estado no es el individuo, sino que es derivado de valores últimos englobantes, como en la esfera religiosa. Entonces se puede preguntar si hay necesidad de definir la esfera política tan estrictamente como lo hemos hecho aquí. Tratándose de la concepción que predomina entre los modernos, en la cual vivimos, y que el sociólogo o el antropólogo lleva consigo conscientemente o no, se puede pensar que es necesario en todo caso distinguirla con un nombre o con otro si se quiere evitar la confusión.

algunos historiadores modernos. Estos historiadores siguen a Marx, salvo en un punto, pues allí donde Marx—con razón desde su punto de vista—veía un estancamiento, ellos quieren encontrar un movimiento, aunque sea cambio material en lugar de cambio significativo. Parecen intentar establecer la realidad de la India en el lenguaje del Occidente. Nosotros creemos preferible hacer un esfuerzo para someter nuestro lenguaje a la realidad india. La busca del sentido da un desarrollo; la busca de los cambios no da historia.

Permítasenos, para terminar, llamar la atención sobre algunas de las limitaciones de este ensayo y sobre sus razones. He dado de lado los sucesos reales para los cuales las inscripciones son la principal fuente. Pero incluso al nivel de las ideas estaba obligado a guardar silencio sobre muchos aspectos del asunto por una razón que puede sorprender: porque se experimenta la falta para los mismos hechos occidentales de una formulación más satisfactoria desde el punto de vista sociológico que aquellas de que disponemos actualmente, por lo menos según mis conocimientos. De primera intención, uno se imagina que es mejor conocido lo nuestro y que todo el esfuerzo debe dirigirse a lo indio. Pero pronto nos damos cuenta de que nuestras instituciones y nuestras formas de pensamiento muy raramente han sido formuladas en términos comparativos. En realidad, si uno se anima a ofrecer el ensayo de una visión comparativa, es solamente porque la situación india es, en ciertos aspectos, muy clara y muy lógica. Pero para ir más lejos sería necesario comenzar por barrer nuestra propia casa. Esta tarea comparativa se impone, bien cuando a propósito de la religión disentimos acerca de cierta "ultramundanidad" y del lugar del monaquismo en el cristianismo, bien cuando aquí mismo tocamos la India supuesta entre las instancias "espirituales" y "temporales", o también—noción de lo que actualmente se usa mucho—cuando hablamos de "feudalidades" (que habría que analizar en rasgos claramente definidos). Ha llegado quizá el tiempo de volver hacia nosotros mismos el espejo que el antropólogo dirige hacia sociedades extrañas, de procurar formular nuestras propias instituciones en un lenguaje comparativo. Quiero decir en un lenguaje que tenga en cuenta lo que hemos aprendido en otras sociedades, por muy incompleto que aún sea este conocimiento. De que la tarea sea pesada, nadie duda. Pero esto puede ser el camino real para el avance de la comprensión sociológica.

APENDICE D

NACIONALISMO Y "COMUNALISMO" (*)

Nos proponemos aquí reflexionar sobre un hecho de primer orden de la historia política de la India en el siglo XX, que se puede designar, aunque con cierta tosquedad, como el alejamiento creciente entre hindúes y musulmanes que ha conducido finalmente, en el momento de la independencia, lograda en 1947, al reparto del país en dos Estados, con las matanzas y los traslados de población en masa que siguieron. Sin duda, puede atribuirse en rigor el hecho del reparto a la intransigencia del jefe de la Liga musulmana, Jinnah, en su oposición al partido del Congreso, hindú por el poder, pero de orientación liberal, intransigencia favorecida por la decisión de los ingleses de apresurar su partida. La visión generalmente aceptada, en la India sobre todo, reconocía la existencia de una oposición creciente entre las dos comunidades religiosas, o sus representantes, desde el comienzo del siglo, pero la atribuye principalmente a la decisión de los ingleses de dividir el país para mantenerse en él. Nosotros pensamos que la cosa viene de más lejos, pero sobre todo nos esforzamos por mostrar sobre este ejemplo máximo que los "cambios sociales" en la India contemporánea son explicables como combinaciones de lo antiguo y lo nuevo, de aspectos tradicionales y de aspectos modernos, y, por consiguiente, a partir de una comparación suficientemente precisa de los dos tipos de sociedad. En el caso presente, la tarea principal consistirá en conseguir una definición comparativa de la nación. La llevaremos a cabo en dos etapas: primero en lo que toca a la religión y a los valores absolutos, y luego en lo que concierne al lugar de la noción de territorio en la concepción de la nación.

La oposición de las comunidades religiosas en la India se designa en inglés por el término *communalism,* que nos tomamos la libertad de transcribir en francés por su comodidad. He aquí una definición del mismo:

La ideología que insiste sobre el grupo formado por los adheridos

(*) En inglés, "Nationalism and Communalism", *Contributions to Indian Sociology,* VII, 1964, págs. 30-70. La presente versión difiere de la precedente en dos puntos: 1.º, al comienzo, una larga sección crítica y polémica (págs. 30-47) se ha omitido y reemplazado por una breve introducción; 2.º, se han suprimido las referencias bibliográficas secundarias y reducido a lo necesario las notas. Las adiciones van entre corchetes: [ ].

de cada religión como la unidad social, política y económica, y sobre la distinción e incluso el antagonismo entre tales grupos (1).

W. C. Smith, de quien tomamos esta definición, precisa la relación entre la religión y el nacionalismo en una observación que nos servirá de punto de partida:

La clase media musulmana, podríamos decir, sustituía la religión por el comunalismo en el mismo sentido en que se puede decir que el nacionalismo ha ocupado el lugar de la religión en el mundo capitalista, en Occidente (2).

I

Entre las expresiones "nacionalismo" y "comunalismo" existe a la vez paralelismo y asimetría. El nacionalismo remite a la nación, lo mismo si se trata de la aspiración a constituir una nación, que de una tendencia inspirada por su existencia. El comunalismo supone la existencia de una "comunidad" en el sentido de grupo de personas adheridas a la misma religión, pero el término se forma como "nacionalismo", y es lo que le da el sabor y como la intención de su sentido; el comunalismo es algo como el nacionalismo, pero en el que la nación es reemplazada por la comunidad religiosa. En otros términos, es la afirmación de dicha comunidad como grupo político. Este carácter híbrido está implicado en el término. Existe también una contradicción, implícita entre lo uno y lo otro, como si el comunalista prestase a su comunidad la fidelidad que normalmente corresponde a la nación.

La nación, en el sentido restringido de un grupo político moderno provisto de ciertos caracteres, se define generalmente, *dentro del marco de las ideas políticas modernas,* como un grupo de personas unidas por su propia voluntad y teniendo ciertos atributos comunes (territorial, histórica y facultativamente otros más). Es

(1) WILFRED CANTWELL SMITH: *Modern Islām in India,* Lahore, 1943, pág. 185.

(2) *Ibíd.*, pág. 214. Marx decía lo mismo de la religión en el mundo moderno, a propósito de la "cuestión judía": "No es la esencia de la comunidad, sino la esencia de la distinción" (Obras filosóficas, t. I, páginas 179-80). En lo que sigue, las expresiones "nacionalismo" y "comunalismo" se aplican concretamente solo en la situación estudiada. Extender su referencia llevaría a confusión. Así, el sentimiento de pertenencia religiosa de los hindúes o de los musulmanes en el pasado, en una época en que la idea de nación estaba ausente, es llamado comunalismo por unos (SMITH, *op. cit.*, pág. 44) y nacionalismo por otros (N. C. CHAUDHURI: *The Autobiography of an Unknown Indian,* Londres, 1951, págs. 408 y sgs.). Se puede utilizar el análisis sutil de este último autor sin agrupar, como él, bajo el rótulo de "nacionalismo", actitudes que distingue como completamente diferentes.

claro que para nuestro objeto actual vamos a considerarla en un marco más amplio, a definirla comparativamente o, al menos, a separar algunos de sus caracteres comparativos. Por eso necesitaremos explicitar, al menos en parte, por referencia a la sociedad en su conjunto y a otras clases de sociedades, lo que generalmente se deja implícito en la definición (3).

He aquí nuestro punto de partida. De un lado, el comunalismo difiere del nacionalismo por el lugar que parece ocupar en él la religión. De otro, el elemento religioso que entra en su composición parece no ser más que la sombra de la religión, la religión tomada no como esencia y como guía de la vida en todos los dominios, sino solamente como signo de la distinción de un grupo humano, y al menos virtualmente político, en relación con los otros.

La primera consecuencia de esta situación es que la nación no se constituye sobre la religión común de un grupo de personas. Sin embargo, existen ejemplos de naciones, en el sentido estricto del término, que tienen una religión de Estado, y, en abstracto, es concebible que todos los miembros de una nación tengan la misma religión. Se pueden citar las semejanzas de las creencias religiosas entre los factores susceptibles de contribuir a la homogeneidad cultural de una nación determinada. Así, pues, está claro que la exclusión de la religión como base de la nación no es un asunto empírico, sino normativo. ¿Por qué es así? Con frecuencia, se dice que en la sociedad moderna, contrariamente a las sociedades tradicionales, la vida social y política, y en particular el Estado, han sido "secularizados". Esto significa que en la sociedad moderna la esfera de la religión se ha restringido de tal suerte que la organización política, entre otras, se les escapa, es *autónoma,* es decir, tiene sus propios valores y es soberana en su dominio propio (4). Este es un aspecto de la revolución moderna que opone la nación moderna a la mayor parte de las entidades políticas correspondientes del pasado, sean hindúes, islámicas o cualesquiera otras. Ob-

---

(3) Marcel Mauss se preocupó mucho, particularmente en 19, 9-20, por ver la nación comparativamente (cf. sus notas póstumas, "La nation", *L'Année sociologique,* 3.ª serie, 1953-1954, págs. 7-68, y la comunicación más adelante, n. 7). Para dar una definición de la nación como tipo de sociedad, clasifica las sociedades ("provisionalmente"). Entre las sociedades "no segmentarias" distingue dos tipos: las de "integración difusa y poder central extrínseco, que nos proponemos llamar pueblos o imperios..." (pág. 19), y, por oposición a ellas, las naciones: "Entendemos por nación una sociedad material y moralmente integrada, de poder central estable, permanente, de fronteras determinadas, de relativa unidad moral, mental y cultural de los habitantes, que se adhieren conscientemente al Estado y a sus leyes" (página 20). Según esta definición, las ciudades de la Grecia antigua son naciones (págs. 16-17). Sobre "la integración moral", más adelante, n. 6.

(4) Desde este punto de vista se ha condenado a menudo, en la India

servemos que esquivamos una dificultad evitando hablar sin necesidad de la nación como objeto de un culto o de una religión y sustituyendo a la "religión" la consideración de los *valores últimos* aplicándose a la vida social bajo uno de sus aspectos. Desde este punto de vista, los sistemas de valores últimos son de dos tipos: en el primero todas las esferas de la vida están sometidas inmediatamente y formalmente a los mismos valores; en el segundo, ciertas esferas tienen sus valores propios, especiales, pero por definición absolutos en su esfera. Además, el primer tipo corresponde a la religión de grupo, mientras que en el segundo la religión se une a la persona individual.

Se objetará que ciertas naciones poseen una religión oficial. En el Reino Unido, la relación entre el Estado y la religión oficial es muy estrecha: el soberano preside a ambos. Pero precisamente esta supervivencia solo es posible en virtud de una doble distinción muy estricta; entre religión y política, y entre el Estado y la nación; no hay religión de la nación, sino que, al contrario, el Estado garantiza a los miembros de la nación la libertad de practicar la religión que hayan elegido (nada absolutamente). Las dos distinciones son solidarias y se tiene aquí una parte de un conjunto o sistema, porque solamente la religión del individuo puede permitir a la esfera política escapar a su autoridad.

Para comprender la transformación y apreciar todo el sentido que adquiere aquí el "individuo", es preciso referirse una vez más a la revolución en los valores que es decisiva para la comparación entre la sociedad moderna y sociedades tradicionales (cf. Ap. A, § F; Ap. C, § 8, final, y n. 17). La universalidad, la racionalidad que se atribuía a la religión cuando ella gobernaba el orden social, de acuerdo con la naturaleza última de las cosas, ha sido transferida al hombre como individuo y medida de todas las cosas (5). La nación es el grupo político concebido como una colección de individuos (6) y es, al mismo tiempo, en relación con las otras

---

del siglo XX, la intrusión de la religión en la política. Siendo la ciencia política uno de los puntos fuertes de las universidades indias, esta actitud era esperada por parte de los jefes políticos ilustrados, y la India independiente (Bharat) le debe una Constitución secular. Pero estos jefes ilustrados no acertaron a reconocer que los agitadores políticos más fuertes de su partido, como Tilak y Gandhi, habían mezclado completamente la religión con la política, y con gran éxito. Este hecho no podía ser ignorado sin daños.

(5) [Cf. la definición del "individuo" en la Introducción, anteriormente, pág. 22.] El caso del Islam presenta dificultades a primera vista, como una religión individualista que no ha dado autonomía a la esfera política. Pero el Islam no ha (preparado y) aceptado, como el cristianismo, la revolución moderna de los valores; no es una religión del individuo en el sentido presente.

(6) Que la nación es un grupo político formado por individuos—en el

naciones, el individuo político (7). Por eso es incompatible con la religión de tipo antiguo.

Se ve fácilmente el contraste entre la clase de grupo político así definido, por lo que toca a la religión y a los valores últimos, y las entidades políticas más o menos correspondientes de la especie tradicional. Tomemos por comunidad el caso del reino en la India antigua (véase Ap. C). El orden no se funda en él sobre la autonomía del hombre particular, sino sobre la interdependencia de las clases particulares de hombres. Siendo el rey el único sujeto político, no

---

sentido empírico del término—lo indicó ya Mauss. Es el aspecto concreto de lo que él llama "integración moral" (anteriormente, n. 3): una tal sociedad ha abolido "toda segmentación por clanes, ciudades, reinos, dominios feudales...". "Esta integración es tal, en las naciones de un tipo naturalmente acabado, que no existe, por así decirlo, como intermediario entre la nación y el ciudadano..., sino la total potencia del individuo en la sociedad y de la sociedad sobre el individuo..., algo de desarreglados y que la cuestión se plantea de la reconstitución de los subgrupos..." (*loc. cit.*, pág. 24) (como pensaba Durkheim).

(7) Puede parecer que hay aquí una incoherencia lógica en la conjunción de los dos aspectos: ¿Cómo una colección de individuos puede constituir un individuo de orden superior? Esta es una cuestión importante, el lugar en la opinión moderna de una división efectiva que probablemente solo la sociología puede resolver, y que solamente se puede señalar aquí. Los dos aspectos de la nación están dados empíricamente en diferentes partes de la ideología moderna, pero hay una tendencia que rechaza el segundo aspecto en nombre del primero: el individuo es todo, la nación es solamente una colección de individuos, un dato puramente empírico, sin realidad absoluta y normativa; el Estado es solamente el instrumento de la dominación de ciertos intereses sobre otros. El individuo no encuentra nada ontológicamente real entre él mismo y la Humanidad entera. En una comunicación de 1920 ("La notion de nation et d'internationalisme", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, N. S., vol. XX, 1920, páginas 242-52), Mauss llama a esta especie de internacionalismo la "utopía" cosmopolita de una "secta". Dice que estas ideas no corresponden a ningún grupo "natural" y no expresan ningún interés definido: "No son más que la última salida del individualismo puro, religioso y cristiano o metafísico." La noción del "hombre como ciudadano del mundo" es la consecuencia de una "teoría etérea del hombre mónada, en todas partes idéntico, agente de una moralidad trascendente a las realidades de la vida social", algo que puede ser verdad "en el límite", pero que no puede ser "motivos de acción para la mayor parte de los hombres ni para ninguna sociedad". Este texto es precioso para nosotros; dice en sustancia que el internacionalismo es un desarrollo erróneo del individualismo. Pero después de todo, a partir de la idea moderna general, normativa, del individuo como encarnación de lo absoluto, el desarrollo es lógico. Es falso porque desprecia la sociedad de dos maneras: primera, suponiendo que la ideología moderna del hombre como individuo explica suficientemente la vida real del hombre en sociedad; segunda, correlativamente, prefiriendo la coherencia inmediata de su esquema intelectual al reconocimiento de la existencia de la nación en el mismo universo social que ha dado origen a esta ideología en sí misma. Para el sociólogo, la nación es, en primer lugar, la sociedad que *se ve a sí misma* como compuesta de individuos.

hay "cuerpo político" en el sentido estricto, y no sin una reserva importante, porque si el rey gobierna, es el *dharma* quien reina. No hay autonomía en la esfera política, porque, suprimida la religión, no queda más que un dominio, económico tanto como político, en el que no prevalece ninguna ley, ninguna regla universal, sino solamente la técnica y la fuerza.

¿Cómo se sitúa el comunalismo entre estos dos extremos? En él encontramos mezclados y modificados por su combinación elementos de los dos universos. La tendencia principal es quizá moderna. La conciencia de una comunidad de ser diferente de las otras, como un individuo es diferente de los otros, su voluntad de vivir unida y en contradicción con otras, y también su capacidad de reflejarse en un territorio—lo veremos más adelante en el caso del Pakistán—, todo esto aproxima el comunalismo al nacionalismo. Pero la adhesión a la religión de grupo la distingue de este fuertemente. El rasgo crítico es que en el comunalismo la religión de grupo pretende constituir la particularidad del grupo, mientras que la accesión del individuo exige que la religión de grupo sea reemplazada por la religión individual.

El comunalismo se manifiesta así como un fenómeno híbrido, quizá transitorio. Es bastante natural que formas mezcladas aparezcan en la zona de transición entre los dos sistemas que hemos opuesto. Pensemos en el cambio profundo que los separa, por la diferencia de medio entre la sociedad europea que ha dado nacimiento a la nación y los países que procuran en nuestros días adoptarla. Incluso entre nosotros, por lo demás, el Estado no se ha desprendido fácil e inmediatamente de la religión como organización independiente; han sido precisas en ciertos casos guerras de religión, aunque las confesiones enfrentadas fuesen infinitamente más afines que el hinduismo y el Islam.

La presente reflexión hace pensar que estas guerras caracterizaron la misma transición que ha dado lugar al comunalismo en la India, y que hay cierto paralelismo entre ambos fenómenos. Podríamos llamarlos enfermedades infantiles de la nación, pero esto implicaría tanto que toda transición es un fenómeno patológico como que la nación es necesariamente el producto final de la transformación. Ahora bien: no estamos seguros de esto en el caso presente, y tanto menos cuanto que la nación en sentido estricto quizá haya dejado de predominar en el mundo de hoy. El comunalismo en sí mismo es ambiguo. Puede manifestarse, por último, retrospectivamente, ya como una transición verdadera hacia la nación, ya como una tentativa por parte de la religión para oponerse a la transformación, aunque ofreciendo las apariencias externas de un Estado moderno. Es una especie de Jano político, vuelto a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir.

Para terminar, el ejemplo del comunalismo muestra que una nación no surge de un simple tejido de solidaridades, sin relación con los valores, como algunos autores suponen. Un sistema de valores excluye la nación; otro no admite tal o cual grupo político. El ejemplo sugiere ordenadamente las dos conclusiones siguientes: 1.ª, la comprensión de un fenómeno de "cambio" como este reclama una comparación entre los universos sociales tradicional y moderno; 2.ª, esta comparación pide que la religión, y en general los valores últimos—aunque no parezcan religiosos—, sean tomados como constitutivos de la sociedad.

II

Para llegar al caso concreto, podemos partir del estudio de Beni Prasad, uno de los pocos esfuerzos realizados para estimar objetivamente las causas de la división política entre las dos comunidades. El caso es tanto más sorprendente cuanto que es obra de un hindú o de un indio no musulmán y fue publicado en un momento en que ardía la cuestión, en 1945 (el autor, profesor de Ciencia política en la Universidad de Allahabad, acababa de morir) (8). Beni Prasad tiene el mérito de hacer intervenir factores que son importantes para la sociología. Hay cuatro puntos principales. En primer lugar, durante la dominación musulmana, no se produjo "fusión social general" entre las dos comunidades; solo se produjeron influencias recíprocas y cierta fusión cultural. En segundo lugar, los hindúes y más tarde los musulmanes, para reafirmar su religión o su cultura frente al desafío cristiano y occidental, decidieron volver hacia sus glorias pasadas para sacar de ellas una reforma de su religión. Esta llamada—de un lado a los Upanishadas, al Veda y a la Gita—; del otro hacia el Corán y a los comienzos del Islam contribuyó a alejar a unos de otros. En tercer lugar, la transición difícil hacia una ideología igualitaria fue dejada enteramente en manos de las clases medias, donde la rivalidad se desarrollaba entre miembros de las dos comunidades "por algunos puestos disponibles" de la administración; los musulmanes, poco desarrollados en este aspecto, llegaron a temer que la transmisión del poder por los ingleses a los indios desembocase en un "reino hindú" ("Hindu Raj"). En cuarto lugar, la institución de electorados distintos acentuó la división. Beni Prasad insiste sobre dos factores, según él predominantes: la reviviscencia religiosa y los electorados distintos (págs. 48-52), pero mi resumen es insuficiente, principalmente en lo que

(8) BENI PRASD: *India's Hindu-Muslim Questions*, Londres, 1945, Se citará también la biografía ya mencionada de N. C. Chaudhuri (págs. 408 y sgs.).

concierne a las complicaciones de la representación y del gobierno bajo el régimen inglés. Mas no se pretende aquí ni dar una enumeración completa, ni menos apreciar la importancia relativa de los diversos factores. Esto sería, sin duda, prematuro y reclamaría, en todo caso, un historiador. Nos proponemos solamente llegar a un cuadro aproximativo en el que los factores sociológicos estén presentes. Creo que lo obtendremos añadiendo a la enumeración de B. Prasad las consecuencias de la pérdida del poder político por los musulmanes. Pasando revista a algunos puntos con la ayuda de Prasad y de otros autores, veremos, por lo demás, plantearse numerosas cuestiones a la investigación futura.

1. HETEROGENEIDAD SOCIAL DEFINITIVA DE LAS DOS COMUNIDADES. Este es el factor social fundamental en el que N. C. Chaudhuri centra también sus consideraciones. El punto es bastante evidente, y si se olvida con tanta frecuencia es porque se cree posible considerar la sociedad independientemente de la religión, y también porque la simbiosis de las dos comunidades, particularmente en las aldeas de la India del Norte, puede ilusionar al observador superficial. De hecho, una sociología de la interacción bien pudiera fallar en el problema y encontrar difícil la explicación de las súbitas explosiones de hostilidad y hasta los motivos que la produjesen. No ocurre lo mismo si se pone cuidado en distinguir sistemáticamente entre lo que se produce y lo que debería idealmente producirse en conformidad con las normas y valores de los propios actores. Después de la conquista musulmana, las dos comunidades han estado viviendo juntas en la realidad. Por lo que toca a los valores respectivos, de un lado los musulmanes respetaban la vida de los infieles, aboliendo también—de Akbar a Aurangzeb—la pena capital; del otro, los hindúes aceptaban de hecho a dueños que no podían transformar en kshatriyas a causa de negarse a someterse a los brahmanes. De aquí el sentimiento de rencor de los hindúes, sobre todo de los brahmanes, sobre el que Chanduri ha insistido quizá demasiado. El punto crucial es que la coexistencia no ha producido una síntesis ideológica general en este sentido. Aunque hubiera tendencias o esfuerzos en este sentido de Akbar en la misma dirección—una cuestión delicada—no hubo más que síntesis parciales (mística de Kabir, religión Sikh, etc.), lo que es fácilmente comprensible. Del lado hindú, en efecto, todos los movimientos fueron emprendidos en la forma tradicional, terminando por constituir una secta superpuesta al hinduismo de la casta en lugar de reemplazarlo (cf. Ap. B, § 5), porque solamente a través de la casta el hinduismo puede pasar al monoteísmo. Del lado musulmán, la ortodoxia, el monoteísmo estricto del Islam era constantemente afirmado a partir de dos fuentes: el libro revelador, base de la tradición, y el con-

tacto con el mundo musulmán fuera de la India (movimiento "Wahhabi" y, en una época de comunicaciones más fáciles, la agitación llamada Khilafat). Beni Prasad ha pensado, como otros autores, que el hinduismo se ha hecho más rígido en el período musulmán a consecuencia de la desaparición de sus poderes temporales normales (9):

> El sistema hindú adoptó una postura defensiva y se cerró más que nunca. Los sacerdotes se apropiaron la autoridad que el Estado había ejercido hasta entonces de manera más flexible en materia social (página 15).

La cosa es muy verosímil, aunque no está demostrada, pero la investigación futura puede confirmar la hipótesis y descubrir un aspecto importante de la historia social de la India.

Lo que es preciso comprender ante todo es que el *modus vivendi* alcanzado por las dos comunidades era, en relación a sus valores respectivos, un compromiso que solo podía mantenerse mientras duraba el poder musulmán. Se ha notado a veces con extrañeza que los musulmanes del siglo XX vivían atemorizados; temían a la agresión hindú y temían a la dominación política hindú. Pero el hecho viene de más lejos (de la primera parte del siglo XX para Bengala). ¿Y cómo no habían de tener un sentimiento profundo de inseguridad y percibir la desaparición de la fuerza que los protegía hasta allí sin encontrarse, por tanto, inmediata y completamente aplastados? Naturalmente, esto no era verdad para todos los musulmanes en todas partes y al mismo tiempo. La situación era diferente para los de la categoría superior y para los de la inferior. En efecto, la distinción es socialmente muy clara (p. ej., en la llanura del Ganges) entre las cuatro "tribus" nobles, de un lado, y de otro la categoría inferior, dividida en castas o cuasi-castas, y que vive en las aldeas, en contacto inmediato con sus vecinos hindúes.

Para estos últimos, la forma misma de cohabitación con los hindúes expresa un compromiso. Sus casas están situadas entre las de las castas hindúes respetables, a pesar de sus costumbres diferentes y su régimen alimenticio, cuando menos teórico. Se sabe que a los musulmanes se les permite comer buey. Sobre este punto especialmente, está claro que el musulmán tenía que hacer concesiones a los sentimientos muy marcados de su vecino hindú. Desde el punto de vista hindú, la situación se ofrece como un equilibrio entre la religión y el poder, y de igual modo estos musulmanes se encontraban elevados en una posición que los tenía atados, en fin

(9) Cf. CHAUDHURI, *op. cit.*, y S. V. KETKAR: *An Essay on Hinduism*, Londres, 1911, pág. 149, citado en NARMADESHWAR PRASAD: *The Myth of the Caste System*, Patna, 1957, pág. 27; IBBETSON: *Panjab Castes*, 1916, págs. 15-16, citado por O'MALLEY: *Indian Caste Customs*, pág. 57.

de cuentas, a través de un hilo al puño de sus señores musulmanes. El astuto Tilak se dio cuenta de esta situación cuando vio en el poder de los ingleses una posibilidad de reafirmar los valores hindúes imponiéndose a todos y extendió sus sociedades para la protección de la vaca. Por otra parte, los instructores musulmanes no parece que se esforzaron mucho por llevar a la ortodoxia a los musulmanes aldeanos durante el tiempo que conservaron el poder, y de igual modo, después del reparto, mientras hubo una propaganda en este sentido. Lo que es notable y satisfactorio es la inercia del sistema. La simbiosis cultural había retrocedido y sigue retrocediendo en un lento proceso que las dos partes favorecen y que se puede reducir, en fin de cuentas, a un cambio del poder político y a otros factores que vamos a mencionar. Se comprende al menos que, una vez retirado el apoyo del poder, se hayan provocado fácilmente motines y hayan podido estallar de manera inesperada. De igual modo, pero en mayor escala, el anuncio del reparto del país ha debido aparecer a la población como una ausencia total del poder y una invitación a poner término al compromiso mutuo y a establecer un nuevo orden por sus propios medios.

Sociológicamente, el asunto es ejemplar. Nos enseña que gentes que han vivido juntas durante siglos no constituyen verdaderamente una sociedad si sus valores no se han fundido en el conjunto. Contrariamente a lo que se admite a menudo, el poder—o más exactamente la fuerza ante la cual se capitula de hecho—no encuentra automáticamente su "expresión" en forma de valores; la coexistencia se aceptaba aquí empíricamente sin legitimarse, por cuya razón estaba, y con ella la simbiosis cultural, a merced de un cambio de poder.

2. Cambio en la distribución y la naturaleza del poder. La conquista inglesa produjo un cambio en el poder que sorprendió a los musulmanes de la categoría superior directa o indirectamente a la vez. De modo directo, perdieron con el poder en sí mismo prácticamente todos los medios de existencia, ya inmediatamente, ya más tarde y poco a poco. Al mismo tiempo, y a causa de la sustitución del "reino de la ley" por la voluntad arbitraria del príncipe, la riqueza—ante todo la riqueza mobiliaria, pero como consecuencia, también la inmobiliaria—se emancipó del poder político, y el poder económico se hizo independiente y seguro. Para ver la importancia general de este cambio, es preciso imaginar en qué dependencia abyecta frente al jefe político se había encontrado el mercader hasta entonces, al menos en la India de los mogoles y, en cierta medida, en la India hindú también (10). Mientras que los musul-

(10) Para la época mogol: François Bernier: *Voyages*, ed. 1830, I,

manes perdían su posición de poder y de comodidad, la riqueza de los mercaderes y hombres de negocio hindúes se convertía en poder.

En su descripción dramática y clásica de la decadencia de los musulmanes de la clase superior en Bengala, W. W. Hunter se ha apoyado, sobre todo, en el primero de estos dos aspectos: cómo los musulmanes perdieron el casi monopolio de empleo, del cual habían gozado en los puestos superiores del ejército y de la administración, y más tarde de la justicia; cómo fueron lentamente expulsados de su posición dominante en lo que concierne a la tierra (11). Sobre este último punto, Hunter menciona el ascenso de los hindúes, y, en general, lo supone cuando resume la decadencia económica musulmana:

> Hace ciento setenta años era casi imposible para un musulmán de buena familia llegar a ser pobre; ahora le es casi imposible llegar a ser rico (pág. 158).

Y añade aún más:

> El mayor error que cometimos con la aristocracia musulmana ha sido definir sus derechos (pág. 164).

Un detalle etnográfico es revelador:

> Durante los cuarenta últimos años se han separado de los hindúes por diferencias en el vestido, el saludo y otras distinciones externas que no habrían nunca imaginado necesarias en los días de su supremacía (pág. 181).

En lo judicial, el golpe decisivo vino cuando el inglés sustituyó al persa como lengua oficial, tras la elección oficial de la instrucción inglesa (1835). Los musulmanes no se volvieron hacia los ingleses y, en consecuencia, fueron reemplazados por hindúes. Nótese que, a continuación de esta medida, una petición firmada por 8.000 musulmanes de Calcuta declaraba que el objeto evidente del Gobierno era la conversión de los indígenas, afirmación que más tarde sería utilizada abundantemente en la preparación de la revuelta llamada de los cipayos (1857). Los hindúes se apresuraron, con la misma flexibilidad que antes, a adaptarse al nuevo orden político, y los musulmanes fueron apartados no solo de la economía, sino también de la administración y las profesiones liberales. Hunter los describe malhumorados en un aislamiento moroso. Sin em-

---

págs. 49, 222, 311, 319. Para la India hindú, me expreso adrede de una manera un poco provocativa. La cuestión ha sido poco estudiada. No existen apenas salvaguardias jurídicas y morales para la riqueza frente al poder político. De hecho, y a primera vista, períodos diferentes hacen ver diferencias; he comenzado un estudio sobre la cuestión.

(11) W. W. HUNTER: *The Indian Musulmans,* Londres, 1872; cf. ARNOLD TOYNBEE: *A Study of History,* t. VIII, 1954, pág. 203.

bargo, estos musulmanes superiores de Bengala no tomaron parte en la revuelta de 1857; por el contrario, pronto aparecieron signos de un cambio de actitud en esta provincia, según vemos en la importante obra de Bimanbehari Majumdar sobre el movimiento político (12). Como siempre, Bengala está ahora en la vanguardia. En 1868, un poco antes de comenzar Syed Ahmed Khan su campaña en el mismo sentido, Abdul Latif declaró que los musulmanes estaban dispuestos a favor de la instrucción inglesa. En 1882-1883, siempre en Bengala, la Asociación musulmana nacional, fundada en 1855, solicita privilegios especiales para compensar la inferioridad de los musulmanes, y Mohamed Yúsuf pide una representación especial de la minoría (que sea, según el caso, hindú o musulmana) en los consejos locales:

> En los casos en que hay un espíritu de partido y de hostilidad entre las dos clases de pueblos, es necesario reservar el poder a la representación de la minoría (pág. 398).

Sisirkumar Ghosh, por otro lado, condena los privilegios especiales porque debilitan el país (pág. 340, según un diario de 1882). Se lee también que Pearychand se oponía a una representación separada desde 1852 (pág. 213). Así la idea de privilegios de este género estaba en el aire mucho antes del tiempo en que se presenta algunas veces a los ingleses como inventores de ella (1906). La idea parece haber acompañado, entre los musulmanes, el comienzo de su despertar a las circunstancias modernas, cosa en definitiva bastante natural entre gentes que más que otros habían adquirido la costumbre de contar con el poder político.

Esto nos recuerda un punto histórico. En el momento de la sedición de 1857, los ingleses tenían el sentimiento de que los musulmanes eran los principales inspiradores de aquel; esta suposición está ahora pasada de moda sin haber sido refutada verdaderamente. En todo caso, la comparación entre la descripción hecha por Hunter del movimiento llamado "Wahhabi" y de su establecimiento de Patna con los documentos relativos al motín de Bihar, sugiere que era aquel uno de los principales centros instigadores, con Lucknow y Delhi. En general, la hipótesis se corresponde con la naturaleza del movimiento—más bien la última revuelta de los viejos poderes que el primer signo de un despertar nacional, como la propaganda de hoy pretende hacer creer.

3. El efecto separatista de la reviviscencia religiosa. Para comprender mejor la importancia del segundo punto, considerado

(12) Bimanbehari Majumdar: *History of Political Thought from Rammohun to Dayananda* (1821-1884), vol. I, Bengala, Calcuta, 1939. Para la petición, véase pág. 390 (según H. H. Wilson ante el "Select Committee" de 1853).

el primero por B. Prasad, imaginemos un instante que los acontecimientos se desarrollaron de otro modo. Supongamos que en buena hora, guiados por jefes previsores, hindúes y musulmanes decidieron completamente subordinar todo a su unión necesaria contra la dominación inglesa, dar de lado a sus diferencias religiosas y establecer con un espíritu fraternal un programa nacionalista puramente secular, fundado en lo que tienen en común y en común desean, es decir, reformar la sociedad conforme a los principios modernos y desarrollar la economía para la prosperidad y la libertad de todos. Supongamos, además, que esta política fielmente seguida echó poco a poco raíces. Se han llevado a cabo reformas, musulmanes e hindúes se casan entre sí libremente, la intocabilidad no es más que un recuerdo, la religión ha cambiado y ha venido a ser un asunto puramente personal; el poder colonial no ha podido mucho tiempo negar al país el beneficio de una industria pesada; quizá la independencia no se espera todavía, pero no tardará. No ha habido sociedades para la protección de las vacas, ni satyagraba gandhista; las formas de la lucha han sido las de la agitación política y de las reivindicaciones nacionales en Occidente, sin excluir el terrorismo ni las operaciones militares.

Este cuadro imaginario, que correspondería mejor a las visiones materialistas más corrientes, evoca inmediatamente la importancia de las ideas religiosas en la realidad y muestra hasta qué punto la conciencia de grupo utiliza la imagen que el grupo está en condiciones de formarse de su propio pasado. Se ve, por esto, que la acción política de Tilak y de Gandhi se fundaba directamente en la síntesis intelectual preparada en el siglo XIX y a la que se denomina con frecuencia el neo-hinduismo. No es posible reseñar aquí el desarrollo que, de Ram Mohan Roy a Vivekananda, ha echado los cimientos de todo el movimiento político subsiguiente. Esquemáticamente, se trata de una síntesis en respuesta al desafío occidental, política y social más aún que religiosa, de una integración de los valores raciales y políticos nuevos dentro de una visión tradicional reformada que sigue siendo religiosa, al menos exteriormente; en suma, una reafirmación de valores supuestos hindúes en un plano nuevo. Para nosotros, el hecho mayor es el siguiente: esta integración e interiorización de ideas occidentales modernas, conscientemente una reafirmación de los valores hindúes tradicionales, era para los hindúes una condición preliminar de una lucha política activa contra la dominación extranjera. Se propende a hablar de un "nacionalismo hindú", expresión que, si no fuera contradictoria, indicaría bien el terreno común de tendencias tan diversas como las de Tilak y Gandhi. No había por qué favorecer la unión entre hindúes y musulmanes. Por lo demás, los propios musulmanes, mucho después que los hindúes, se dedican a reinterpretar su Es-

critura y su tradición para ver el modo de dar entrada a las innovaciones.

El ejemplo de Bankin Chandra Chatterji muestra inmejorablemente los límites encontrados por la *intelligentsia* hindú en su esfuerzo por constituir un nacionalismo. B. Majumdar nos dice cómo la palabra "nacional" cautivaba la imaginación de la joven Bengala de los años sesenta (pág. 412). Un bengalí, cuya sinceridad iguala a su fuerza intelectual, que ha leído a Mill y a Comte (a la luz de la idea del *dharma*) y se impacienta con reivindicaciones políticas sin sustancia, Bankim, trabaja conscientemente por construir una conciencia nacional para el porvenir. Su patriotismo es un ideal elevado que se inspira en el amor a la Humanidad entera; en *Ananda Math,* el héroe recibe el consejo de no combatir a los europeos, de quienes el país debe aprender para renacer. El poema de Bankim intitulado *Bande Mataram* ("Saludo a la madre") ha nacido de un esfuerzo consciente—quizá único—para transmutar en patriotismo la apercepción de lo sobrehumano y de lo sobreindividual. Es un poema sociológico: el país es la vida en el cuerpo de sus habitantes, la diosa se identifica con el país, con el pueblo. Pero la historia subsiguiente del canto nacido de este poema, y que no se ha podido conservar como himno nacional, muestra los límites estrechos que el esfuerzo esclarecido de Bankim no ha podido trascender. Su patriotismo no solo ha permanecido provinciano, sino "comunal". No hay sitio para los musulmanes en un patriotismo cuyos símbolos son las diosas hindúes. Entre la ambición y la realización de este espíritu animoso, la distancia es grande y aleccionadora. Bankim estaba obligado a construir sobre sentimientos existentes para exaltar la unidad de los hindúes y de los musulmanes en un plano nacional, pero le falló el suelo. Unicamente un duro combate contra los ingleses habría podido forjar un tal sentimiento.

4. Aspectos segundos del nacionalismo del Congreso: el papel inglés. El fundamento ideológico del movimiento político nacional se encierra en una reafirmación de los valores tradicionales, obra del siglo anterior. De igual modo y hasta nuestros días, la esfera política se manifestaba en la vida india real como uno de los ramos cuidadosamente injertados en un árbol inmenso. Además, la combinación de la religión y la política está presente de modo espectacular en el jefe más influyente del período considerado. Sin embargo, muchos autores modernos propenden a olvidar estos hechos y a acusar a los musulmanes de haber introducido la religión en la política los primeros y por su propia cuenta. Claro está que es necesario considerar en su conjunto el movimiento constituido por el partido del Congreso, de una parte, y la Liga musul-

mana, de otra. Ambos movimientos son complementarios en el sentido de que las actitudes del más amplio y más antiguo de los dos, el del Congreso, han determinado hasta cierto punto los del otro. Y esto tanto más cuanto que la mayoría podía apoyarse en el número para resolver en la práctica ciertas cuestiones, mientras que la minoría no lo podía y había de ser explícita sobre los mismos asuntos. Henos aquí, pues, frente a la cuestión del puesto de la religión en el movimiento del Congreso hasta la independencia.

Es una cuestión delicada, sobre todo para quien no sea indio. Pero ha dejado de ser vital; la historia, o la ciencia, puede reclamarla, y su discusión no puede apenas ser perjudicial en nuestros días. Científicamente, es asunto de investigación para el historiador, porque exige la consideración de datos mucho más difíciles de establecer y de apreciar que el programa y la ideología afirmada. Un libro como el de Sanjana, animoso, útil, convincente incluso, quizá, sobre ciertos puntos, ha abierto el camino a una investigación más completa y más suelta, en razón a que es evidentemente demasiado polémico para no necesitar de revisiones (13). Nos contentamos con procurar arrojar alguna luz sobre el problema, limitándonos a algunos aspectos cruciales.

No hay apenas que recordar que, en el orden de lo general y de lo explícito, el Congreso se manifestaba esencialmente como un movimiento puramente nacional. La constitución de la India independiente es, después de todo, la piedra de toque a este respecto. Del mismo modo, en toda la historia del Congreso no había trazas de comunalismo propiamente dicho. Bien al contrario, la tendencia dominante ha consistido en rechazar la toma en consideración, en el plano político, de las distinciones religiosas presentes en la sociedad india. La cuestión solo aparece cuando se deja el nivel de los principios por el nivel de los hechos, y nos preguntamos si esta actitud, aparentemente simple modernismo político, correspondía o no a ciertos intereses políticos particulares, reflejaba o no ante todo una tendencia a identificar la nación india con los hindúes de casta elevada. Es muy difícil responder, porque esto exigiría trascender no solamente las declaraciones conscientes del partido, sino también sus diversas tendencias, lo mismo las victoriosas que las vencidas. Habría necesidad nada menos que de una visión sociológica del Congreso en su conjunto.

Si consideramos la agitación del Congreso en las primeras fases de su historia, se comprueba inmediatamente, como en el caso de Bankim, que a partir del momento en que los jefes, aunque supuestos puramente nacionalistas, han procurado movilizar en lo inmediato las energías del pueblo, y naturalmente han sido llevados a

(13) J. E. SANJANA: *Caste and Outcaste,* Bombay, 1946.

llamar a sus sentimientos colectivos profundos, es decir, a la religión, en favor de la nación-por-venir. (Podían hacerlo merced a la rehabilitación del hinduismo efectuada en el siglo XIX, que había reconciliado a los intelectuales con la religión popular, en general, aunque no en todos sus aspectos.) Si ello es así, entonces la decisión capital fue tomada cuando Tilak derrotó a Ranade (y virtualmente al mismo tiempo a Ram Mohan Roy, en Bankim e incluso a Vivekananda), quiero decir cuando el fin dejó de ser crear una nación india mediante reformas y llegó a ser la utilización de todas las armas disponibles para ordenar una oposición sin compromiso contra los extranjeros. Rigurosamente, la actitud de Tilak no puede quizá ser denominada comunalismo, toda vez que estaba dirigida ante todo contra los ingleses; por lo menos, producía infaliblemente un comunalismo provocando al mismo tiempo la hostilidad entre hindúes y musulmanes. Vayamos más lejos; si el establecimiento de una ideología nacional reclama de las sociedades tradicionales un cambio fundamental en el sistema de valores, la política de Tilak, si se la supone puramente nacionalista en sus fines, debía destruirse por sí misma, pues los medios determinan el resultado final sin contar con las intenciones. El aprendiz de brujo habría desencadenado las fuerzas que sus descendientes no podían detener, habría arrojado la semilla de la cosecha de sangre en 1947. Si se consideran tanto los medios—bien conocidos—como los fines —algunas veces ambiguos—, es necesario decir, con N. C. Chandhuri, que con Tilak el nacionalismo del Congreso había cambiado de naturaleza.

La cuestión es diferente, y mucho más difícil, en el caso de Gandhi. Apreciar el lugar relativo de la religión y de la política en su acción es un verdadero problema, que desborda las relaciones entre hindúes y musulmanes y exige que todos los aspectos de su acción sean tomados en cuenta. Sería necesaria una investigación especial, tan amplia y tan delicada que la personalidad del investigador correría mucho peligro de pesar, más que en los datos, en el resultado. Sin embargo, una señal que precede ofrece quizá un punto de partida. La posición de Gandhi entre el reformista Gokhale y el extremista Tilak es muy característica; es probable que, como los reformistas anteriores a él, Gandhi fuera consciente de la contradicción presente en el hecho, para una sociedad de castas, de reclamar la independencia o algo semejante, y se puede decir que mezclaba las dos actitudes cuando insistía para que la India mostrase su capacidad de reformarse a sí misma al propio tiempo que reclamaba ser dejada a sí misma. Esta síntesis se vincula con la perfecta integración de las aspiraciones nacionalistas en el marco hindojain de "no-violencia", y también en el doble aspecto de la personalidad política de Gandhi, representante político para los

ingleses, renunciante para los hindúes. Para ir más lejos hemos recurrido a conjeturas. Se puede suponer que el objetivo de Gandhi también era doble: alcanzar la independencia y salvar el hinduismo. Para llegar a esto, había que mostrar el comienzo de la reforma, pero la reforma estaba, de hecho, si no conscientemente, subordinada a la independencia. Se explicaría también la táctica sorprendente de Gandhi (p. ej., su manera de poner fin súbitamente a un movimiento, que no ha dejado de sorprender a Nehru mismo. Gandhi no quería solo mostrar a los ingleses, sino también persuadirse a sí mismo, de que la India hindú estaba en trance de reformarse; mantendría seguramente ciertas dudas a este respecto, pero estas dudas serían en él omnipotentes cuando los acontecimientos le demostraban que el país no se había regenerado. Gandhi concebía la reforma como realizándose antes absolutamente en el interior del hinduismo, de lo cual tenemos un ejemplo revelador cuando se le ve ayunar a muerte en 1931 en Poona, para obligar a su representante Ambedkar a renunciar, en nombre de los intocables, al electorado separado que la Conferencia de la Tabla Redonda en Londres acaba de concederles. Se ve aquí que el derecho a disponer de sí mismo podía muy bien ser opuesto a Inglaterra, pero no al hinduismo.

Volvamos a los musulmanes. Gandhi no se opuso a un electorado distinto para ellos. Es preciso reconocer que los congresistas que lo hicieron no eran personas de mentalidad religiosa, sino liberal, y, sin embargo, si debemos considerar al Congreso en su conjunto, necesitaremos mezclar sus diversas motivaciones y decir que su negativa a tales medidas estaba teñida de motivos comunalistas, o debían aparecer como tales a los musulmanes. El Congreso solo habría podido aparecer como verdaderamente no comunal reconociendo las divisiones reales en el país y no pretendiendo el monopolio de representar todas las categorías de indios en tanto que organización puramente nacional. Habría parecido entonces aceptar el comunalismo, porque hay complementariedad entre el plano de los principios y el de la realidad. El fatal equívoco solo podía evitarse o destruirse dividiendo en dos la organización: de un lado, un órgano de lucha nacional; de otro, un partido para la política interna. La mezcla de los dos en el fondo se remonta al ataque victorioso de Tilak contra la Comisión de reforma social de Ranade, es decir, a la preferencia de la lucha contra el extranjero por oposición a la reforma interna. Se llega así de esto a una conclusión hipotética: la teoría política liberal servía la lucha contra la dominación y al mismo tiempo mezclaba con ella, de modo inextricable, la voluntad de poder de un partido. Solo un Congreso mucho más preocupado de reformar, y aceptando por esta razón las divisiones reales del país, habría estado enteramente exento de todo

comunalismo, pero entonces habría subordinado y, al menos en su propia visión de las cosas, retardado la independencia. No queremos sugerir aquí que los acontecimientos pudieron haber seguido otro curso, cosa poco probable, dadas las circunstancias sociales y económicas; hemos intentado solo esclarecer al nivel político los vínculos entre los principios y los hechos, y las implicaciones de la interacción entre los diversos grupos en causa.

En cuanto a la contribución que la política británica pudo haber aportado a la división, ya es bastante haber reducido la cuestión a sus proporciones reales y nos contentaremos con algunas indicaciones. Se trata, sobre todo, de los electorados separados, de la representación especial y de los privilegios compensatorios en general. La idea no era nueva, como hemos visto. Desde el momento en que una minoría o una categoría de personas que sufre una larga herencia de discriminación social y económica reclama salvaguardias y privilegios compensatorios, el principio democrático exige que se les conceda, en permanencia o hasta que la herencia del pasado esté suficientemente neutralizada. Esto es tan verdad que la India independiente ha mantenido tales dispositivos, aunque el sentimiento esté muy extendido, que ellos comporten serias desventajas y no sirvan muy bien a su finalidad. Se admite generalmente que la declaración Montagu-Chelmsford ha dado una vida nueva a las minorías y las clases desfavorecidas en todo el país, y se piensa también ampliamente que los electorados separados y la representación especial han aumentado las tendencias separatistas o fraccionales de ciertos grupos. Esto era inevitable, y la verdadera cuestión es saber si estas medidas han contribuido, por encima de los rompimientos evidentes, a una unidad profunda y al progreso. La comisión Simon ha negado que "si la representación por comunidad era abolida, la tensión entre comunidades desaparecía", y su informe añade que la verdadera causa de la rivalidad hindú-musulmana "es la lucha por el poder político y por las posibilidades que ofrece". Hemos visto que los autores modernos están de acuerdo para ver en esto uno de los factores, pero es al historiador a quien incumbe medir su peso relativo. Otra aclaración de la comisión Simon puede citarse por su objetividad, que no carece de mérito, habida cuenta de la acogida que encontró:

> Cualesquiera que sean sus influencias, y por desagradables que sean algunas de sus manifestaciones, él [el partido del Congreso] aparece como la única fuerza en la sociedad india de hoy que posee quizá en sí el medio de superar las divisiones profundas y peligrosas que amenazan su paz (14).

(14) *Report of the Indian Statutory Commission* (Simon Commission), Londres, 1930, II, pág. 12, y (cita precedente) I, págs. 29-30.

III

Se ven ordinariamente las dos comunidades como partes unidas de la misma sociedad. Su desacuerdo creciente y el reparto final son entonces sucesos poco verosímiles, que es preciso atribuir a una causa exterior o a una serie de accidentes debidos al azar. Por el contrario, las dos comunidades se nos aparecen como profundamente divididas por una serie de causas históricas. Estas causas no son independientes, pero se refuerzan mutuamente y su efecto no ha podido más que crecer cuando la lucha por la independencia se hizo más intensa y la transferencia del poder por los ingleses, ensanchándose gradualmente, llegó al punto de completarse. Así hemos hecho más comprensible el desarrollo; pero por lo que concierne al acontecimiento decisivo, ha venido a ser solamente menos improbable. No hemos respondido de ningún modo a la pregunta ¿era inevitable el reparto? O más precisamente, de suponer logrados los acontecimientos reales hasta 1938, p. ej., ¿hubiera podido la India vivir normalmente por un largo período como Estado independiente y sin reparto? No contestaríamos directamente a esta cuestión; pero, volviendo al modelo comparativo y desarrollando otra parte, se hará ver una congruencia notable entre el modelo y el acontecimiento. Esta comparación me parece hacer inclinar la balanza de la verosimilitud en la dirección opuesta a la que comúnmente se supone.

La cuestión se refiere al lugar que corresponde al territorio en la nación moderna. Expuesto brevemente, la idea de un territorio común parece tan necesaria a la conciencia moderna de la identidad política, que es muy improbable que las cosas hayan podido tomar otro rumbo. Seguramente hay otro tipo de explicación que se funda en el entrecruzamiento de las voluntades y de los actos de los diferentes campos en los años fatales, una mezcla de explicación voluntarista y accidental. A primera vista, una tal explicación y una comprensión estructural parecerían más bien completarse que excluirse. Pero ¿no tenemos derecho a algo más que a una explicación por la "serie de sucesos" cuando tenemos que tratar, no situaciones temporales y de equilibrios inestables, sino de un equilibrio estable, que sería lo único posible? Sobre este punto puede objetarse que la división de la India no tiene la duración suficiente para poderla considerar como estable, que es solamente un compromiso, quizá inestable, habida cuenta de que el Pakistán no ha encontrado todavía apenas un equilibrio interior. Pero sobre esta cuestión, también lo que sigue hace quizá alguna luz.

Comencemos por preguntarnos de dónde viene la importancia del territorio en la nación. Con la voluntad de la población, es el

único elemento cuya presencia está generalmente considerada como un *sine qua non* en la constitución de una nación, mientras que otros elementos, como una historia común (muy recomendado), una cultura común, un lenguaje común, se encuentra frecuentemente que no son indispensables. Se dirá quizá que territorio es casi sinónimo de dominio político, y que decir que la nación tiene un territorio es lo mismo que decir que es un grupo político. Esto no es así, porque es necesario distinguir como de ordinario entre la presencia empírica de un territorio—que acompaña a todo grupo humano de un volumen suficiente—y el lugar del territorio como tal en la conciencia que el grupo tiene de sí mismo. Francia no es para los franceses únicamente una colección de personas o una individualidad colectiva; esta imagen tiene como complemento la imagen de un territorio de una forma determinada. El acento sobre la unidad de lo último es neto: la Revolución insistió sobre la indivisibilidad de la República, y después de la pérdida de Alsacia-Lorena en 1871, sus diputados continuaron en sus escaños hasta las elecciones siguientes, porque un diputado representaba constitucionalmente al pueblo entero y no a la circunscripción particular que lo había elegido. Notemos también que durante mucho tiempo la soberanía no era territorial. Sir Henry Sumner Maine ha insistido fuertemente en esto (15). Según él, la noción que circulaba por Europa después de las invasiones bárbaras era la de la *soberanía de la tribu,* alternando con la idea de *dominación universal.* (A tales nociones no son extraños en la India antigua.) Y añade que la idea de soberanía territorial es un derivado tardío de la feudalidad. Rousseau insiste vigorosamente sobre el *dominio real* como constitutivo del Estado, uniendo sutilmente la propiedad privada (del suelo) y la soberanía territorial. Según él, solamente dentro del Estado territorialmente soberano es donde la propiedad está garantizada, pero señala la distinción entre "rey de los persas" y "rey de Francia" (16). El punto es importante y necesitaría un estudio.

En todo caso, la nación moderna se caracteriza en primer lugar por un pueblo (un grupo de personas que poseen una voluntad común) como sujeto político y por un territorio como su atributo inalienable. La extensión continua del país no simboliza solamente la unidad de la colectividad (que puede no tener rey), pero forma la base de la soberanía real del pueblo como persona moral, y la relación entre pueblo y territorio refleja la distinción entre alma y cuerpo o humanidad y naturaleza. Si comparamos esto con el antiguo reino hindú, tal como podemos imaginarlo, según la literatura de dharma y, para la parte pertinente, según el Arthashastra, ¿qué en-

(15) HENRY SUMNER MAINE: *Ancient Law,* Londres, 1887, págs. 103 y sgs.
(16) JEAN-JACQUES ROUSSEAU: *Contrat social,* I, IX.

contramos? El rey reina en nombre del orden universal, dharma, sobre el "país", es decir, sobre una entidad que ha de tomarse como población-y-territorio *(janapada)*. Esto no es un asunto puramente lingüístico, porque, como ya hemos visto, los hombres como la tierra son medios para los fines del rey (cf. Ap. C, § 11). En resumen, el rey en su función oficial sirve de mediador entre el orden universal y el objeto empírico, población-y-territorio. Puede suponerse que esta fórmula particularmente clara vale en alguna manera para todos los reinos tradicionales.

Por comparación con la nación republicana, encontramos que la sustitución del rey por el pueblo como soberano implica una diferenciación entre pueblo y territorio. Lo que toma el lugar del dharma es la ley; pero siendo aquí la ley la voluntad del pueblo, no es necesario distinguir entre pueblo y ley. El dharma es realmente reemplazado por el pueblo como individuo político, reflejándose en su territorio. El soberano político ha recibido una promoción; era mediador entre valores y medios, y ha llegado a ser la encarnación de los valores. Lo que se gobierna, en lugar de población-y-territorio, es una colección de individuos y sus propiedades. El mediador entre la población como soberano (el pueblo) y como súbdito (una colección de individuos) se encuentra en los principios de libertad y de igualdad.

Pero solo nos concierne aquí directamente el territorio. Bajo esta relación, el gran hecho que la comparación hace surgir es *la diferenciación entre población y territorio, el territorio haciéndose, en lugar secundario y como atributo necesario del pueblo, parte integrante del aspecto cognoscitivo y normativo del sistema.* En otros términos, el territorio es un factor necesario de la individuación, que es la esencia del sistema.

Volvamos de nuevo ahora a la India y a la fase final de los sucesos que llevaron al reparto. En 1937, la Liga musulmana fue derrotada en las elecciones, y el Congreso, mediante la formación de gabinetes homogéneos (en las provincias) y la inauguración de su campaña llamada "de contacto de masa musulmán", exacerba el sentimiento comunalista entre los musulmanes. En los años que siguieron, la política de la Liga musulmana, aparte su reorganización, la utilización de jefes religiosos tradicionales y la desaprobación de la política nacionalista extrema del Congreso, se centró en torno al santo y seña de un "Pakistán", es decir, la reivindicación de los musulmanes de tener en alguna parte sus propios territorios. Las elecciones siguientes, en enero de 1946, constituyeron un triunfo para la Liga. Este éxito dio una base a la intransigencia de Jinnah en las negociaciones subsiguientes, siendo así el factor principal del reparto. ¿No está claro que la Liga haya encontrado la fórmula única que pueda expresar para las masas musulmanas su senti-

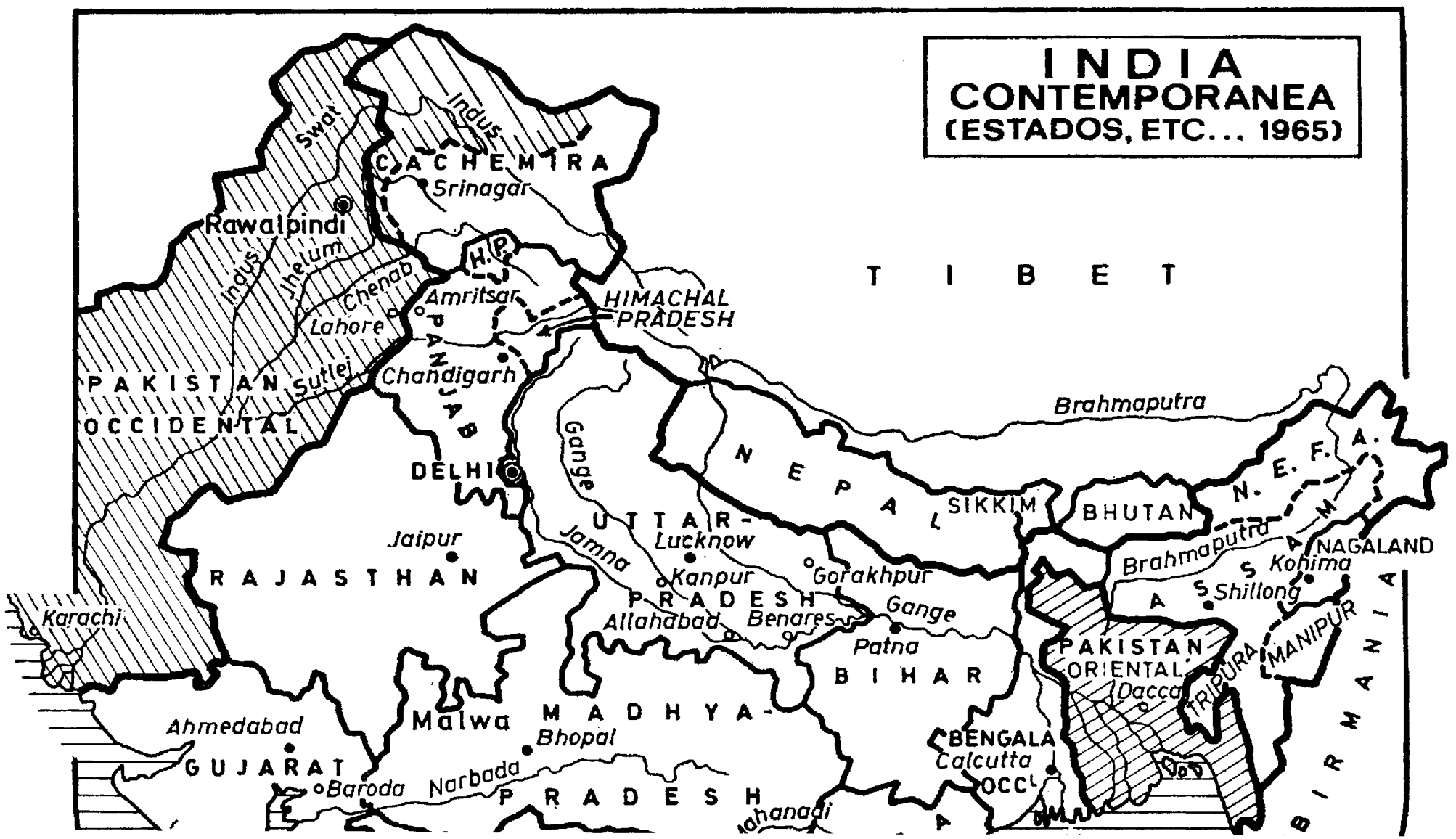
miento de separación y su deseo de escapar a una coexistencia cada vez más irritante con sus vecinos hindúes y de vivir como un pueblo separado? ¿Fue esto realmente así, o bien el éxito de la separación territorial fue inspirado por motivos religiosos? Se ha hecho notar que la opinión ortodoxa, entonces y más tarde, ha expresado la oposición de la tradición islámica en el "estado territorial". Pero es preciso también recordar que en el siglo XIX algunos musulmanes dejaban al país en manos de infieles. Es imposible excluir ni la motivación tradicional ni la moderna; vale mucho más suponer que su asociación explica éxitos súbitos y ruidosos de la Liga.

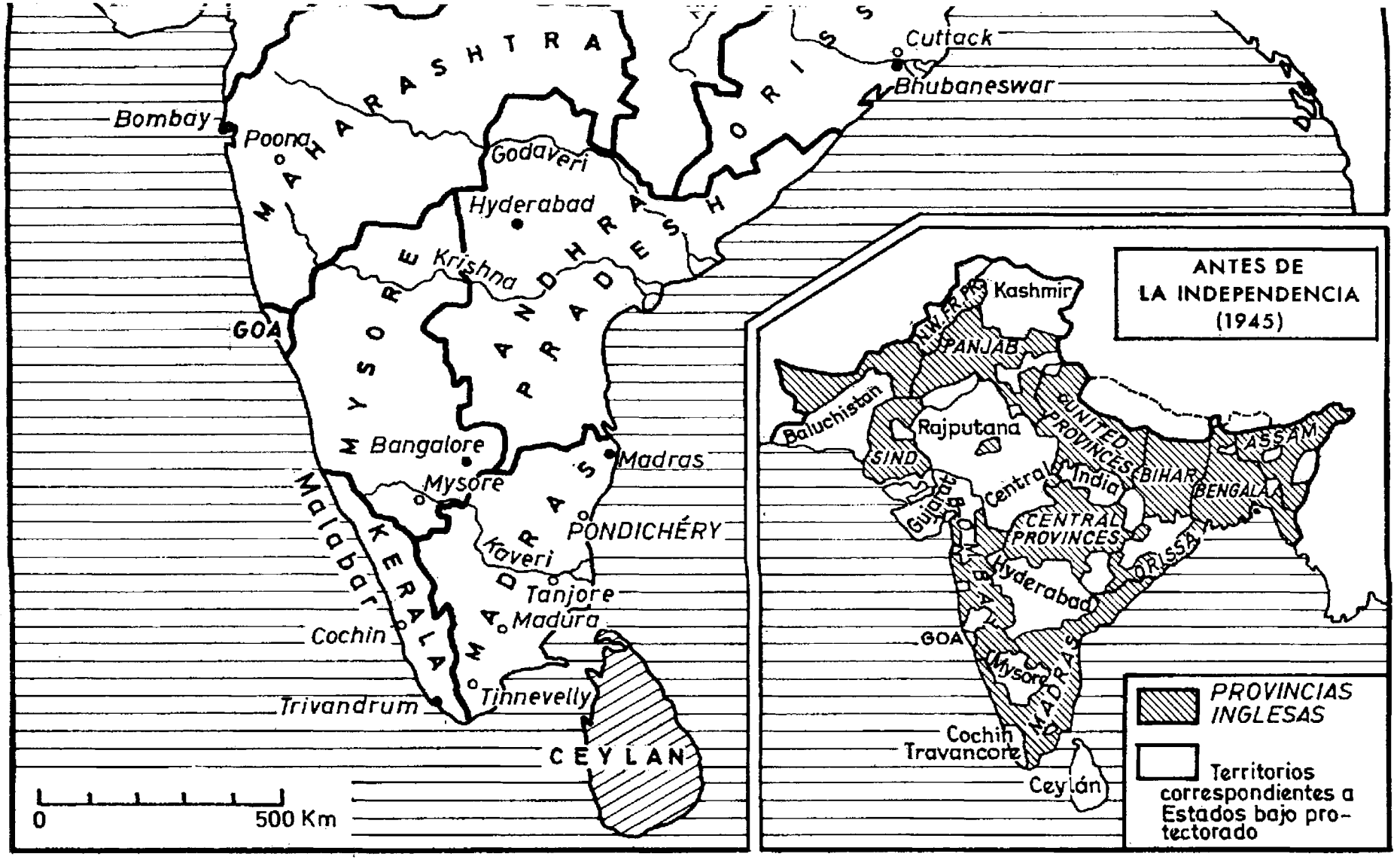
En suma, el reparto era probablemente inevitable como un mal menor en la medida en que el sentimiento de los musulmanes de ser socialmente distintos a los hindúes era despreciada por los jefes del Congreso nacionalista. Ellos intentaron hacer entrar por la fuerza a la India en el marco abstracto de la teoría política moderna, en lugar de reconocer su dualidad y de procurar construir la unión de las dos comunidades, al menos para un período largo intermedio, sobre su misma separación. Es probablemente lo que quería decir Beni Prasad cuando declaraba que el Estado no debía necesariamente ser "uni-nacional" (pág. 82). Se puede alegar la coexistencia actual en la República india (Bharat) de musulmanes e hindúes, porque es necesario tener en cuenta la existencia del Pakistán como un elemento de la situación global.

Para concluir (17), hemos intentado aquí llegar a comprender un fenómeno político particular, pero importante, como un aspecto de la interacción, de una parte, de la sociedad tradicional y del legado de la historia; de otra, de la dominación británica y de los ideales y normas occidentales. Para situar los grandes rasgos de esta interacción y las dificultades encontradas en la emergencia, incompleta hasta hoy, de naciones y nacionalismos, hemos comparado en su aspecto político los dos universos sociales así confrontados. Hemos encontrado elementos como pueblo y territorio, normativamente acentuados de un lado, volviéndose a encontrar del otro como *un dato empírico e indiferenciador*. Una diferencia más radical y más compleja descansa sobre la orientación por relación a los valores. Del lado tradicional, los valores últimos se encuentran en la conformidad de cada elemento en el papel que le es asignado en el total del ser como tal; en la sociedad moderna se encuentran en el elemento humano indivisible, tomado como fin en sí, el individuo. La historia enseña que la transición es difícil y ha dado origen a formas intermedias.

---

(17) [Para algunas referencias a trabajos recientes, véase *Contributions*, VII, 1964, pág. 69, n., etc.]


INDIA
CONTEMPORANEA
(ESTADOS, ETC... 1965)
TIBET
CACHEMIRA
Srinagar
Rawalpindi
Swat
Indus
Jhelum
Chenab
Lahore
Amritsar
H.P.
HIMACHAL PRADESH
PUNJAB
Chandigarh
Sutlej
PAKISTAN OCCIDENTAL
DELHI
Gange
Jamna
Brahmaputra
NEPAL
SIKKIM
BHUTAN
N. E. F. A.
NAGALAND
Kohima
Shillong
ASSAM
MANIPUR
TRIPURA
BIRMANIA
Jaipur
RAJASTHAN
Karachi
UTTAR-PRADESH
Lucknow
Kanpur
Allahabad
Benares
Gorakhpur
Gange
Patna
BIHAR
PAKISTAN ORIENTAL
Dacca
BENGALA OCCID.
Calcutta
Ahmedabad
GUJARAT
Baroda
Malwa
MADHYA-PRADESH
Bhopal
Narbada
Mahanadi



Circunscripciones políticas de la India

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

La lista que va a continuación se limita a los trabajos citados (en la obra propiamente dicha, con exclusión de los apéndices), pues ha parecido imposible dar una idea más completa de la bibliografía contemporánea sin extender excesivamente la enumeración y sin salir de los límites de la presente obra. Para complementarla, y para el estudio particular de los "cambios sociales", se remite al lector a una serie de bibliografías incluidas en la siguiente lista:

1.º La bibliografía general, monumental, de Gilbert.

2.º La bibliografía contenida en la obra de Hutton, fácilmente accesible, detenida prácticamente en 1940.

3.º Para los trabajos recientes, la bibliografía comentada de SRINIVAS *et al.: Caste, a Trend Report and Bibliography,* 1959 (161 títulos).

4.º La bibliografía antropológica de la señora E. von Fürer-Haimendorf, que muestra todos los trabajos recientes y que, en su tercer volumen, se completará con un índice.

5.º Y también PATTERSON and INDEN: *South Asia, an Introductory Bibliography* (sección C); KANITKAR *et al.: Bibliography of Indology,* vol. I; J. M. MAHAR: *India, a Critical Bibliography.*

Orden de clasificación: Cuando se trata de un mismo autor, se han clasificado por orden alfabético primero los libros y a continuación los artículos.

AIYAPPAN, A.: "Iravas and Culture Change." Madras, 1944 (*Bulletin of the Madras Government Museum,* N. S., General Section, vol. V, núm. 1).
— "Caste and Joint Family in Tamilnad" (*Sociological Bulletin,* vol. IV, núm. 2, 1955, págs. 177-222).

ALEXANDROVICZ, A.: "La liberté religieuse dans la Constitution de l'Inde" (*Revue internationale de Droit comparé,* núm. 2, 1964, págs. 319-30).

ALSDORF, Ludwig: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien.* Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1962. (Akademia der Wissenschaften und der Literatur in Mainz — Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang, 1961, núm. 6, págs. 559-625).

AMMAN, Mgr.: "Rites Malabares" (*Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX-2, 1927, págs. 1704-746).

Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, section des Sciences économiques et sociales, 1964-1965. París.

ANSARI, Ghaus: *Muslim Caste in Uttar Pradesh. A Study of Culture Contact.* With a foreword by J. H. HUTTON. Lucknow, The Ethnographic & Folk Culture Society, 1960.

Anthropology on the March (véase *Bala Ratnam*, ed.).

APPADORAI, A.: *Economic Conditions in Southern India* (1000-1500 A. D.). Madras University, 1936, 2 vols. (Madras Univ. Hist. Series 12, 12 *bis*).

ARISTOTE: *La Politique*, trad. J. Tricot. París, Vrin, 1962, 2 vols.

Aspects of Caste (véase *Leach, E. R.*, ed.).

AYYAR, L. K. Anantakrishna: *Anthropology of the Syrian Christians.* Ernakulam, Govt. Press, 1926).

BADEN-POWELL, B. H.: *The Land Systems of British India.* Oxford, 1892, 3 vols.

BAILEY, F. G.: *Caste and the Economic Frontier. A Village in Highland Orissa.* Manchester Univ. Press, 1957.

— *Politics and Social Change, Orissa in 1959.* Berkeley, Univ. of California Press; London, Oxford Univ. Pr., 1963.

— "Closed Social Stratification in India" (*Archives européennes de Sociologie*, vol. IV, núm. 1, 1963, págs. 107-24).

— "For a Sociology of India?" (*Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, págs. 88-101 [cf. discusión: "A Rejoinder to Dr. Bailey", *ibidem*, IV, 1960, págs. 82-89]).

— "Politics in Orissa" (*Economic Weekly*, vol. XI, núms. 35, 37-42, aug.-nov. 1959).

— "Traditional Society and Representation. A Case Study in Orissa" (*Archives Européennes de Sociologie*, I, 1960, págs. 121-41).

BAINES, Athelstane: *Ethnography (Castes and Tribes).* Strasbourg, K. J. Trübner, 1912. (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, II, 5.)

BALA RATMAN (ed.): *Anthropology on the March. Recent Studies of Indian Beliefs, Attitudes and Social Institutions.* Madras, 1963. [Social Sciences Association, for the birth centenary of L. K. Anantakrishna Iyer, 34 colaboraciones.]

BALES, R. F. & SLATER, Ph. E.: "Role Differenciation in Small Decision Making Groups" (T. PARSONS & R. F. BALES *et al.: Family, Socialization and Interaction Process*, London, Routledge & Kegan, 1956, págs. 259-306).

BARTH, Fredrik: "Ecological Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan" (*American Anthropologist*, 58, 1956, págs. 1079-089).

— "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan" (E. R. LEACH, ed.: *Aspects of Caste*, 1960, págs. 113-46).

BEALS, Alan R.: "Interplay among Factors of Change in a Mysore Village" (Mc Kim MARRIOT, ed.: *Village India*, 1955, págs. 78-101).

— "Leadership in a Mysore Village" (PARK and TINKER, ed.: *Leadership*, 1959, págs. 427-37).

— & SIEGEL, B. J.: "Pervasive Factionalism" (*American Anthropologist*, 62, 1960, págs. 394-417).

BECK, Brenda: *Marriage Ceremonies in South India.* Oxford, Institute of Social Anthropology, 1964. [Tesis inédita.]

BEIDELMAN, Thomas O.: *A Comparative Analysis of the Jajmani System.* Locust Valley, N. Y., c. 1959. (Monographs of the Association for Asian Studies, VIII).

BERNIER, François: *Voyages de F. Bernier... contenant la description des États du Grand Mogol... ... et où l'on voit comment l'or et l'argent, après avoir circulé dans le monde, passent dans l'Indoustan d'où ils ne reviennent plus.* París, 1830, 2 vols.

BERREMAN, Gerald D.: *Hindus of the Himalayas.* Berkeley, Univ. of California Press, 1963.

— Gerald D. & DUMONT, Louis: [Discusión de] "Caste, Racism and Stratification" (*Contributions to Indian Sociology,* VI, 1962, págs. 122-24).

BERTRAND, Joseph, S. J., ed.: *Lettres édifiantes et curieuses de la nouvelle Mission du Maduré.* Paris-Lyon, 1865, 2 vols.

— *Mémoires historiques sur les ordres religieux et spécialement sur les questions du clergé indigène et des rites Malabares d'après des documents inédits.* Paris, 2e éd., 1862.

— *La Mission du Maduré d'après des documents inédits.* Paris, 1847-1854, 4 vols.

BETEILLE, André: *Caste* (véase *M. N. Srinivas et al.*).

— "A Note on the Referents of Caste" (*Archives Européennes de Sociologie,* V, 1964, págs. 130-34).

BHANDARKAR, Ramakrishna Gopal: *Vaiṣnavism, Saivaism and Minor Religious Systems.* Strasbourg, K. Trübner, 1913 (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 6).

BHATT, G. S.: "The Chamar of Lucknow" (*Eastern Anthropologist,* vol. VIII, núm. 1, 1954, págs. 27-41).

BHATTACHARYA, Jogendranath: *Hindu Castes and Sects.* Calcutta, 1896.

BIARDEAU, Madeleine: *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique.* Paris, La Haye, Mouton, 1964 (École pratique des Hautes Études, 6e section. — Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent. Première série: Études, XXIII).

— "L'Inde et l'histoire" (*Revue historique,* 475, juill.-sept. 1965, págs. 47-58).

BLUNT, E. A. H.: *The Caste System of Northern India with special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh.* London, Oxford Univ. Press, 1931.

— "United Provinces of Agra and Oudh" (*Census of India* 1911, vol. XV, part I, Report. Allahabad, Govt. Press, 1912).

BOSE, Nirmal Kumar (ed.): *Data on Caste, Orissa.* Calcutta, Anthropological Survey, 1960. (Memoir núm. 7.)

— "Caste in India" (*Man In India,* vol. XXXI, núms. 3-4, 1951, págs. 107-23).

— "Some Aspects of Caste in Bengal" (M. SINGER, ed.: *Traditional India,* 1959, págs. 191-206).

BOUGLÉ, Célestin: *Essais sur le régimen des castes.* Paris, Alcan (1e éd. 1908), 1927 (Travaux de l'Année Sociologique). [La primera parte del libro se publicó antes como artículo: "Remarques sur le régime des castes" (*Année sociologique,* t. IV, 1900, págs. 1-64). Traducción inglesa de la introducción en *Contributions to Indian Sociology,* II, 1958.]

BOUGLÉ, Célestin: *Les Idées égalitaires; étude sociologique.* Paris, 1899.

BROGLIE, Louis de: *Continu et discontinu en physique moderne.* Paris, Albin Michel, 1941.

BROWN, D. Mackenzie: "Traditional Concepts of Indian Leadership" (PARK and TINKER, ed.: Leadership, 1959, págs. 3-17).

BROWN, W. Norman: "La vache sacrée" (*Annales,* Économies, Sociétés, Civilisations, vol. XIX, núm. 4, 1964, págs. 643-64).

CAMPBELL, George: *Modern India. A Sketch of the System of Civil Government.* London, 1852.

CARSTAIRS, G. Morris: *The Twice-Born. A Study of a Community of High-Caste Hindus.* Bloomington, Indiana Univ. Pr., 1961. [Crítica severa de D. F. POCOCK, en *Contrib. to Indian Sociology,* V, 1961, págs. 46 y sgs.].

— "Bhil Villages of Western Udaipur" (M. N. SRINIVAS, ed., *India's Villages,* 2nd ed. 1960, págs. 68-76).

Caste. A Trend Report and Bibliography (véase *M. N. Srinivas et al.*).

Census of India [Estadística decenal del conjunto de la India, y por provincias o Estados, desde 1881 a 1961. Se han remitido en lo posible a los autores respectivos los textos citados].

— 1881, Punjab. Véase *D. C. J. Ibbetson.*

— 1901, India (véase *H. H. Risley*).

— 1911, India (véase *E. A. Gait*).

— 1921, United Provinces (véase *E. A. H. Blunt*).

— 1931, Rajputana (véase *B. L. Cole*).

COHN, Bernard S.: "Charmar Family in a North Indian Village. A Structural Contingent" (*Economic Weekly,* Bombay, vol. XIII, Sp. Núms. 27-28-29, july 1961, págs. 1051-055).

— "The Changing Status of a Depressed Caste" (McKim MARRIOT, ed.: *Village India,* 1955, págs. 53-77).

— "Changing Traditions of a Low Caste" (M. SINGER, ed.: *Traditional India,* 1959, págs. 207-15).

— [reseña de] McKim MARRIOT: *Caste Ranking* (Poona, 1960) (*Journal of the American Oriental Society,* vol. 82, núm. 3, 1962, págs. 425-30).

— "Law and Change (Some Notes on) in North India" (*Economic Development and Cultural Change,* vol. VIII, núm. 1, 1959, págs. 79-93).

— "Madhopur Revisited" (*Economic Weekly,* Bombay, vol. XI, july 1959, págs. 963-66).

— "Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region" (*Journal of the American Oriental Society,* vol. 82, núm. 3, july-sept. 1962, págs. 312-20).

COLE, B. L.: "The Rajput clans of Rajputana" (*Census of India,* 1931, volumen XXVII (App.). Meerut, 1932, págs. 134-41.

Contributions to Indian Sociology, Paris, La Haye, Mouton, I-IX, 1957-1966. L. Dumont & D. F. Pocock, éd. (École pratique des Hautes Études, 6e section, Paris).

COUPLAND, Sir Reginald: *India, a Re-statement.* London, Oxford Univ. Pr., 1945.

COX, C. Oliver: *Caste, Class and Race: a Study in Social Dynamics.* New York, Doubleday, 1948.

CRAWLEY, Ernest: *The Mystic Rose.* London (1902), 4th ed., Watts, 1932.

CROOKE, W.: *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh.* Calcutta, 1896, 4 vol.

— Hinduism (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v., vol. VI, págs. 686-715).

— "The Veneration of the Cow in India" (*Folklore*, 23, 1912, págs. 275-306).

CHAMBARD, J.-L.: "Mariages secondaires et foires aux femmes en Inde Centrale" (*L'Homme*, vol. I, núm. 2, mai-août 1961, págs. 51-88).

CHANDRASHEKHARAIYAH, K.: "Mobility Patterns within the Caste" (*Sociological Bulletin*, vol. XI, núms. 1-2, 1962, págs. 62-67).

CHAPEKAR, N. G.: "Social Change in Rural Maharashtra" (K. M. KARADIA, ed.: *Ghurye Felicit. Vol.*, 1954, págs. 169-82).

CHATTOPADHYAY, K. P. (ed.): *Study of Change in Traditional Culture* (Proceedings of Conferences held by the University of Calcutta in Co-operation with Unesco). Calcutta, Univ. of Calcutta, 1957.

— *Some Approaches to Study of Social Change.* Poona, Gokhale Inst. of Politics and Economics, 1959. (R. R. KALE Memorial Lecture, 1959.)

— "History of Indian Social Organisation" (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Letters, vol. I, 1935, págs. 377-95).

CHAUDURI, Nirad C.: *The Autobiography of an Unknown Indian.* London, Macmillan, 1951.

CHAUDHURI, Sachin: "Centralization and the Alternate Forms of Decentralization: A Key Issue" (Roy TURNER, ed.: *India's Urban Future*, 1962, págs. 213-39).

DALTON, Edward Tuite: *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta (1872), 1960.

DAMLE, Y. B.: *Caste* (véase *M. N. Srinivas et al.*).

DAS, Abinas Chandra: *The Vaisya Caste.* I, *The Gandhavaniks of Bengal.* Calcutta, 1903.

DAVIS, Kingsley: *The Population of India and Pakistan.* Princeton Univ. Pr., 1951.

DAVY, Georges: *Éléments de Sociologie.* I, *Sociologie Politique.* Paris, Vrin (1924), 1950.

DELACROIX, Mgr. S. (éd.): *Histoire universelle des missions catholiques.* Paris, Grand, 1956-1959. 4 vols.

DESAI, A. R.: *Recent Trends in Indian Nationalism.* Bombay, Popular Book Depot, 1960.

— *Social Background of Indian Nationalism.* Bombay, Oxford Univ. Pr. 1948 [disc. crit. L. Dumont, *Contributions to Indian Sociology*, VII, 1964, págs. 32-39].

DESAI, I. P. & DAMLE, Y. B.: "A Note on the Change in the Caste" (K. M. KAPADIA, ed.: *Ghurye Felicit. Vol.*, 1954, págs. 266-76).

DHILLON, H. S. *et al.*: *Leadership and Groups in a South Indian Village.* New Delhi, Govt. of India Press, 1955. (Planning Commission, Programme Evaluation Organisation, Publication 9).

DIEHL, Carl Gustav: *Church and Shrine. Intermingling Patterns in the Life of some Christian Groups in South India.* Uppsala, 1965 (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, 2).

DUBE, S. C.: *Indian Village.* London, Routledge & Kegan Paul, 1955. (International Library of Sociology and Social Reconstruction).

DUBOIS, Abbé J. A.: *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde.* Paris, Imprimerie Royale, 1825. 2 vols.

DUMÉZIL, Georges: "Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples Indo-Européens" (*Annales,* Économies, Sociétés, Civilisations, 13e année, núm. 4, oct.-déc. 1958, págs. 716-24).

DUMONT, Louis: *La civilisation indienne et nous. Esquisse de sociologie comparée.* Paris, A. Colin, 1964. (Cahiers des Annales, núm. 23.)

— *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship.* London, Royal Anthropological Institute, 1957. (Occasional Papers, núm. 12).

— *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar.* Paris-La Haye, Mouton, 1957. (École pratique des Hautes Études, VIe section, Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent, 1re série, Études I.)

— *La Tarasque.* Paris, Gallimard, 1951.

— "Caste, racisme et «stratification» [Réflexions d'un anthropologue social]" (*Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. 29, 1960, págs. 91-112). [Traducción inglesa en *Contributions to Indian Sociology,* V, 1961, págs. 20-43.]

— "Définition structurale d'un dieu populaire tamoul, Aiyanâr, le Maître" (*Journal Asiatique,* 1953, págs. 255-70).

— *Le Deuil à Rampur* [De próxima publicación].

— "India in the 19th century" (*Scientific and Cultural History of Mankind* (Unesco) [De próxima publicación]).

— "The Individual as an Impediment to Sociological Comparison and Indian History" (V. B. SINGH & Baljit SINGH, ed.: *Social and Economic Change. Essays in Honour of D. P. Mukerji,* Bombay, Allied Publishers [De próxima publicación]).

— "Introductory Note: Change, Interaction, and Comparison" (*Contributions to Indian Sociology,* VII, 1964, págs. 7-17).

— "Marriage in India, the Present State of the Question: I, Marriage Alliance in SE India and Ceylon; Postcript to Part I, II, Marriage and Status, Nayar and Newar; III, North India in relation to South India" (*Contributions to Indian Sociology,* V, 1961, págs. 75-95; VII 1964, págs. 77-98; IX, 1966, págs. 90-114).

— "Le mariage secondaire dans l'Inde du Nord" (*VIe Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques,* Paris, 1960, II-I, páginas 53-55).

— «Les mariages Nayar comme faits indiens" (*L'Homme,* vol. I, núm. 1, 1961, págs. 11-36).

— "The Modern Conception of the Individual, Notes on its Genesis" (*Contributions to Indian Sociology,* VIII, 1965, págs. 13-61).

— "Nationalism and Communalism" (*Contributions to Indian Sociology,* VII, 1964, págs. 30-70).

— "La notion de *sapinda* dans l'Inde ancienne" [De próxima publicación].

— "Pour une sociologie de l'Inde" (*La Civilisation indienne et Nous,* 1964, págs. 89-115). [Traducción inglesa: "For a Sociology of India" (*Contributions to Indian Sociology,* I, 1957, págs. 7-22).]

— "A Remarkable Feature of South-Indian Pot-Making" (*Man,* 1952, número 121).

DUMONT, Louis, & POCOCK, David F.: "A. M. Hocart on Caste: Religion and Power" (*Contributions to Indian Sociology*, II, 1958, págs. 45-63).
— "Commented Summary of the Ist Part of Bouglé's Essais" (*Contributions to Indian Sociology*, II, 1958, págs. 31-44).
— "On the Different Aspects or Levels in Hinduism" (*Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, págs. 40-54).
— Possession and Priesthood (*Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, págs. 55-74).
— "Pure and Impure" (*Contributions to Indian Sociology*, III, 1959, págs. 9-39).
— "Village Studies" (*Contributions to Indian Sociology*, I, 1957, págs. 23-41).
DURKHEIM, Émile: [Reseña de] "B. H. BADEN-POWELL: *The Indian Village Community* (London, 1896)". (*Année sociologique*, I, 1897, págs. 359-62).
DUTT, N. K.: *Origin and Growth of Caste in India*, vol. I (B. C. 2000-300). London, Trübner, 1931.
DUTT, Romesh Chunder: *The Economic History of India*. London, Routledge & Kegan Paul (1902), 1956. 2 vols.
ELLEFSEN, Richard A.: "City-Hinterland Relationships in India (Roy TURNER, ed.: *India's Urban Future*, 1962, págs. 94-116).
ELLIOT, H. M.: *Memoirs on the History, Folklore and Distribution of the Races of the NW. Provinces of India*, ed. by J. Beanes. London, 1869. 2 vols. [edición ampliada de la obra que sigue].
— *Supplement to the Glossary of Indian Terms*. Agra, 1845.
ELMORE, Wilber Theodore: *Dravidian Gods in Modern Hinduism. A Study of the Local and Village Deities of Southern India*. New York, Hamilton, 1915.
ELPHINSTONE, Mountstuart: *Report on the Territories conquered from the Paishwa. Submitted to the Supreme Government of British India*. (Calcutta, 1821) Bombay, Govt. Pr., 1838.
ENTHOVEN, R. E.: *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, Govt. Central Pr., 1920-1922. 3 vols.
— "Lingayat" (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v., t. VIII, págs. 69-75).
EPSTEIN, T. Scarlett: *Economic Development and Social Change in South India*. Manchester Univ. Pr., 1962.
Essays on Caste 1851 [Tres ensayos escritos por misioneros, respectivamente H. BOWER, S. C. DATTA et K. M. BANERJEA, publicados en Calcutta; British Museum, 4505 aaa16].
EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.) (véase *Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (ed.)*.
— *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1951.
— *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Pr., 1940.
FARQUHAR, J. N.: *An Outline of the Religious Literature of India*. London, Oxford Univ. Pr., 1920. (The Religious Quest of India).
Fifth Report (véase *Firminger, W. K. (ed.)*.
FIRMINGER, W. K. (ed.): *The Fifth Report from the Select Committee... 28th july* 1812. Calcutta, 1917-1918. 3 vols.

FIRTH, Raymond, *et al.*: "Factions in Indian and Overseas Indian Societies" (*British Journal of Sociology*, 8, 1957).

FISHMAN, Alvin Texas: *Culture Change and the Underprivileged. A Study of Madigas in South India under Christian Guidance.* Madras, The Christ. Liter. Soc., 1941.

FORTES, M. and EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.): *African Political Systems.* London, Oxford Univ. Pr. (1940), 1961. (International African Institute.)

FUCHS, Stephen: *The Children of Hari: Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India.* Vienna, Herold, 1950 (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. 8).

— "The Scavengers of Nimar District in Madhya Pradesh" (*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 27, núm. 1, 1951, págs. 86-98).

FÜRER-HAIMENDORF, Christoph von: [reseña de]: "L. DUMONT: *Une Sous-caste de l'Inde du Sud* (1957)" (*Sociologus*, NF. Jahrgang 9, Heft 1, 1959, págs. 79-83).

— Elizabeth von: *An Anthropological Bibliography of South Asia, together with a Directory of Recent Anthropological Field Work.* Paris, La Haye, Mouton, 1958-1964. 2 vols. (I. [Jusqu'à 1954]; II. 1955-1959). (École pratique des Hautes Études, VIe section. — Le Monde d'Outre-Mer, Passé et Présent, 4e série: Biblbiographies, III).

GAIT, E. A.: "Caste" (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v., t. III, págs. 230-39).

— "India" (*Census of India* 1911, vol. I, part I, Report. Calcutta, Govt. Printing, 1913).

GANDHI, M. K.: *Expériences de vérité. Autobiographie.* Paris. Pr. Univ. de Fr., 1950. [*The Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad, Navajivan, 1927-1929, 2 vols.]

GEIGER, Wilhelm: *Culture in Mediaeval Ceylon.* Ed. by Heinz Bechert. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1960.

GHURYE, G. S.: *Caste and Race in India.* London, Kegan Paul; New York, 1932 [véase además la obra que sigue].

— *Caste and Class in India.* Bombay, Popular Book Depot, 1950. [Reedición modificada de la precedente.]

Ghurye Felicitation Volume. (Véase *Kapadia, K. M., ed.*).

GILBERT, William H.: *Caste in India. A Bibliography.* Washington, D.C., Library of Congress, 1948, [ronéo, 5340 títulos].

— "The Sinhalese Caste System of Central and Southern Ceylon" (*The Ceylon Historical Journal*, vol. II, núms. 3-4, jan-sept. 1953) [Reimpreso de *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 35, 1945].

GIST, Noël P.: "Occupational Differentiation in South India" (*Social Forces*, Chapel Hill N. C., 33, 1954, pág. 129).

GOLDSTEIN, Kurt: *Der Aufbau des Organismus.* Haag, 1934 [trad. fr., Paris, Gallimard, 1951].

GOODDINE, R. N.: *Report on the Village Communities of the Deccan.* Bombay, 1852 (Selections from the Records of the Bombay Government, núm. IV).

GOUGH, E. Kathleen: "Caste in a Tanjore Village" (E. R. LEACH, ed.: *Aspects of Caste*, 1960, págs. 11-60).

GOUGH, E. Kathleen: "Criteria of Caste Ranking in South India" (*Man In India*, vol. 39, 2, 1959, págs. 115-26).

— "The Hindu Jajmani System" (*Economic Development and Cultural Change*, vol. 9, núm. 1, oct. 1960, págs. 83 y sgs.).

— "The Social Structure of a Tanjore Village" (M. N. SRINIVAS, ed.: *India's Villages*, 1955, págs. 82-92).

— "The Social Structure of a Tanjore Village" (McKim MARRIOT, ed.: *Village India*, 1955, págs. 36-52).

GOULD, Harold A.: "Sanskritization and Westernization: A Dynamic View" (*Economic Weekly*, 13, 1961, págs. 945-50).

GRIMSHAW, Allen D.: "The Anglo-Indian Community; the Integration of a Marginal Group" (*Journal of Asian Studies*, vol. 18, 1958-1959, págs. 227-40).

GUHA, B. S. (ed.): *Studies in Social Tensions among the Refugees from Eastern Pakistan*. Calcutta, Govt. of India Press, 1959 (Govt. of India, Dpt. of Anthropology, Memoir núm. 1, 1954).

GUNE, Vithal Trimbak: *The Judicial System of the Marathas*. Poona, Deccan College Research Institute, 1953.

HALEVY, Elie: *La formation du radicalisme philosophique*. Paris, Alcan, 1901, 2 vols.

HARPER, Edward B.: "Two Systems of Economic Exchange in Village India" (*American Anthropologist*, 61, 1959, págs. 760-78).

HEESTERMAN, J. C.: "Brahmin, Ritual and Renouncer" (*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 8, 1964, págs. 1-31).

HEGEL, G. W. F.: *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Traduit par J. Gibelin. Paris, Vrin (2 vols., 1937), 1946.

HITCHCOCK, John T.: "Leadership in a North Indian Village: Two Case Studies" (PARK and TINKER, ed.: *Leadership*, 1959, págs. 395-414).

HOBSON-JOBSON (véase *Yule and Burnell*).

HOCART, A. M.: *Les Castes*. Paris, Geuthner, 1938. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, t. 54).

— *Kings and Councillors*. El Cairo, 1936.

HOPKINS, Edward Washburn: *India, Old and New, with a Memorial Address*. New York, 1896 [Ancient and Modern Guilds, págs. 169-205].

HOSELITZ, Bert F. (ed.): *The Progress of Underdeveloped Areas*. Chicago, Univ. of Chicago Pr., 1952.

— "The Role of Urbanization in Economic Development: Some International Comparisons" (Roy TURNER, ed.: *India's Urban Future*, 1962, páginas 157-81).

— "A Survey of the Literature on Urbanization in India" (Roy TURNER, ed.: *India's Urban Future*, 1962, págs. 425-43).

HSU, F. L. K.: *Clan, Caste and Club*. Princeton, New Jersey, D. van Nostrand, 1963.

HUBERT, H. & MAUSS, M.: "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (*Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, Alcan, 1929, págs. 1-130) [en *Année Sociologique*, II, 1899, págs. 29-138].

HUTTON, J. H.: *Caste in India, its Nature, Function, and Origins*. Cambridge, Univ. Pr., 1946 [trad. fr., Paris, Payot, 1949].

— [Reseña de] "A. M. HOCART: "Caste, a Comparative Study" (*Man*, 1951, núm. 235).

IBBETSON, Denzil Charles Jelf: *Panjab Castes.* Being a Reprint of the Chapter on "The Races, Castes..." in ... the Census of the Punjab (1881). Lahore, Govt. Printing, 1916.

— "The Races, Castes and Tribes of the People" (*Report on the Census of the Punjab, taken on the 17th Feb.* 1881. Calcutta, Govt. Print. 1883. Chap. VI, págs. 172-341).

Inde Classique (véase *L. Renou et al.*).

India's Urban Future (véase *Roy Turner, ed.*).

India's Villages (véase *M. N. Srinivas, ed.*).

IRVING, B. A.: *The Theory and Practice of Caste, Being an Inquiry into the Effects of Caste on the Institutions and Probable Destiny of the Anglo-Indian Empire.* London, 1853.

JACKSON, A. M. T.: "Note on the History of the Caste System" (*Journal of the Asiatic Society of Bengal,* N. S., vol. 3, núm. 7, july 1907, págs. 509-15).

JOLLY, Julius: *Recht und Sitte.* Strasbourg, 1896. (*Grundriss der Indo-Arischen Phil. u. Altertumskunde.* II, 8) [existe en trad. ingl.].

— & SCHMIDT, R. (ed.): *Arthaśāstra of Kauṭilya.* Lahore, 1923-1924. 2 vols.

KANE, Pandurang Vaman: *History of Dharmaśāstra* (*Ancient and Mediaeval, Religious and Civil Law*). Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930-1962, 5 vols. (Govt. Or. Series, Class B, núm. 6).

KANITKAR, J. M.; BANERJEE, D. L., and OHDEKAR, A. K.: *A Bibliography of Indology.* Vol. I, *Indian Anthropology,* Calcutta, National Library, Govt. of India, 1960.

KAPADIA, K. M. (ed).: *Ghurye Felicitation Volume. Issued under the Auspices of Ghurye 60th Birthday Celebration Committee.* Bombay, Popular Book Depot, 1954.

— *Hindu Kinship. An Important Chapter in Hindu Social History.* Bombay, Popular Book Depot, 1947.

— *Marriage and Family in India.* London, Oxford Univ. Pr., 1955.

— "Caste in Transition" (*Sociological Bulletin,* vol. XI, 1-2, 1962, págs. 73-90).

KARDINER, Abram & LINTON, Ralph: *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization.* New York (1939), 1947.

KARIM, Nazmul: *Changing Society in India and Pakistan. A Study in Social Change and Social Stratification.* Dacca, Oxford Univ. Pr., 1956.

KARVE, Irawati: *Hindu Society. An Interpretation.* Poona, Deccan College, 1961.

— *Kinship Organisation in India.* Poona, Deccan College, 1953 (Deccan College Monograph Series, 11).

— & DAMLE, Y. B.: *Group Relations in Village Community.* Poona, Deccan College Res. Inst., 1963 (Deccan Coll. Monogr. Ser., 24). [144 tablas.]

KETKAR, Shridhar V.: *The History of Caste in India; Evidence of the Laws of Manu on the Social Conditions in India during the Third Century A.D., Interpreted and Examined; with an Appendix on Radical Defects of Ethnology,* vol. I. Ithaca, N. Y., 1909.

— *An Essay on Hinduism, its Formation and Future; illustrating the Laws of Social Evolution as reflected in the History of the Formation of the*

Hindu Community (History of Caste in India, vol. II). London, Luzac, 1911.

KOEHLER, Wolfgang: *Gestaltpsychology*. London, 1930. [Trad. francesa, *Psychologie de la forme*. Paris, Gallimard (coll. Idées).]

KOSAMBI, D. D.: *An Introduction to the Study of Indian History*. Bombay, Popular Book Depot, 1956.

— "Early Stages of the Caste System in Northern India" (*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 22, 1946, págs. 33-48).

KOYRÉ, Alexandre: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris, Armand Colin, 1961. (Cahiers des Annales, 19.)

— *Introduction à la lecture de Platon*, seguida de *Entretiens sur Descartes*. Paris, Gallimard, 1962. (Collection Les Essais, CVII.)

KUPPUSWAMY, B.: "A Statistical Study of Attitudes to the Caste System in South India" (*The Journal of Psychology*, Worcester, Mass., 42, 1956, págs. 169-206).

LAMBERT, Richard D.: *Workers, Factories and Social Change in India*. Princeton, N. J., Princeton Univ. Pr., 1963.

— "The Impact of Urban Society upon Village Life" (Roy TURNER, ed.: *India's Urban Future*, 1962, págs. 117-40).

LASLETT, Peter (ed.): *Philosophy, Politics and Society*. Oxford, Blacwell, 1956.

— y RUNCIMAN, W. G. (ed.): *Philosophy, Politics and Society*, 2nd Series. Oxford, Blackwell, 1962.

LAUNAY, Adrien: *Histoire des Missions de l'Inde (Pondichéry, Maïssour, Coïmbatour)*. Paris, 1898. 5 vols.

LEACH, E. R. (ed.): *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge, Univ. Pr., 1960 (Cambridge Papers in Social Anthropology, 2).

— *Pul Eliya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. Cambridge, Univ. Pr., 1961.

Lettres édifiantes et curieuses... Paris, Le Clerc, 1707-776. 34 vols. [etc.].

[Lettres édifiantes...]. *Choix des Lettres édifiantes... Missions de l'Inde*. Paris, 3e éd. t. VIII, 1835.

LEVI-STRAUSS, Claude: *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958.

LEWIS, Oscar: *Village Life in North India*. Urbana, Univ. of Illinois Press, 1958.

— & DHILLON, Harvant Singh: *Group Dynamics in a North-Indian Village. A Study of Factions*. Delhi, Planning Commission, Programme Evaluation Organisation, 1954.

LINGAT, Robert: *Les Sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*. Paris, La Haye, Mouton. (École Pratique des Hautes Études, VIe section) [de próxima publicación].

— "L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge d'après l'épigraphie" (*Journal Asiatique*, 237-2, 1949, págs. 273-90).

— "Time and the Dharma; on *Manu*", I, 85-86 (*Contributions to Indian Sociology*, VI, 1962, págs. 7-16).

— "Vinaya et droit laïque" (*Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 27, 1937, págs. 415-77).

LYALL, Alfred: *Asiatic Studies*. London, Murray (1849), 1899, 2 vols.

LYNCH, Owen M.: "Some Aspects of Rural-Urban Continuum in India" (BALA RATNAM, ed.: *Anthropology on the March*, 1963, págs. 178-205).

MC CORMACK, William: "Factionalism in a Mysore Village" (PARK and TINKER, ed.: *Leadership*, 1959, págs. 438-44).

— "Lingayats as a Sect" (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, núm. 1, 1963, págs. 59-71).

MAC IVER, R. M.: *The Web of Government*, New York, 1947.

MAC LEAN: Syrian (Christians) (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, s. v., t. XII, págs. 167-81).

MAHALINGAM, T. V.: *South Indian Polity*. Madras, Univ. of Madras, 1955. (Madras Univ. Hist. Series, núm. 21).

MAHAR, J. Michael: *India, A Critical Bibliography*. Tucson, Arizona, The Univ. of Arizona Pr., 1964.

MAHAR, Pauline M.: "A Multiple Scaling Technique for Caste Ranking" (*Man In India*, vol. 39, núm. 2, 1959, págs. 127-47).

MAINE, H. Sumner: "India"; WARD, Humphrey: *The Reign of Queen Victoria*, London, 1887. 2 vols. — vol. I, págs. 460-522).

MAJUNDAR, D. N.: *Caste and Communication in an Indian Village*. Delhi Asia Publ. House, 1959.

— *Races and Cultures of India* (Lucknow, 1944), Bombay, Asia Publ. House, 1958.

MALSON, Lucien: *Les enfants sauvages, mythe et réalité*. Paris, Union générale d'Éditions, 1964 (Le Monde en 10×18).

MANDELBAUM, David G.: "Concepts and Methods in the Study of Caste" (*Economic Weekly*, vol. II, núms. 4-6, 1959, págs. 145-48).

— "The Jewish Way of Life in Cochin" (*Jewish Social Studies*, vol. I, núm. 4, 1939, págs. 423-60).

— "The World and the World View of the Kota" (MARRIOT, McKim, ed.: *Village India*, 1955, págs. 233-54).

MARCUSE, Herbert: *Reason and Revolution* (New York, 1941). Boston, Beacon Press, 1960.

MARRIOT, McKim (ed.): *Village India. Studies in the Little Community*. Chicago, Univ. of Chicago Pr. 1955 (Comparative Studies of Cultures and Civilizations. Publ. also as Memoir núm. 83 of the Amer. Anthrop. Association).

— *Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan*. Poona, 1960 (Deccan Coll. Monogr. Ser. 23) [antes en *Bull. Decc. Coll. Res. Inst.*, 1958].

— "Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking" (*Man in India*, vol. XXXIX, núm. 2, 1959, págs. 92-107).

— "La modernisation de l'agriculture dans les régions rurales surdévelopées" (*Chronique Sociale de France*, Lyon, avr. 1954, págs. 123-34) [en inglés: "Technological Change in Over-developed Rural Areas" (*Economic Development and Cultural Change*, I, 1952, págs. 261-72)].

— "Social Change in an Indian Village" (*Economic Development and Cultural Change*, 2, june 1952, págs. 145-55).

— "Social Structure and Change in a U. P. Village" (SRINIVAS, ed.: *India's Villages*, 1955, págs. 96-109).

— "Village Structure and the Panjab Government. A Restatement" (*American Anthropologist*, vol. LV, núm. 1, 1953, págs. 137-43).

MARTIN, Montgomery: *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India.* London, 1838. 3 vols. [Texto de Francis Buchanan, años 1807 y sgs.].

MARX, Karl: *Le Capital,* t. II. Paris, Éditions Sociales, c. 1948.

MATHUR, K. S.: "Village Studies in India" (*Man in India,* vol. XXXIX, núm. 1, 1959, págs. 45-52).

MATTHAI, John: *Village Government in British India.* London, 1915 (Studies in Economic and Political Science, núm. 48).

MAUSS, Marcel: *Manuel d'Ethnographie.* Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque scientifique).

— "Parentés à plaisanteries" (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études,* Section des Sciences Religieuses, 1927-1928, págs. 3-21).

— (Véase *Hubert & Mauss*).

MAX MÜLLER, Friedrich: *Chips from a German Workshop.* London, 1867. 3 vols. ["Caste", vol. II, págs. 297-356].

MAYER, Adrian C.: *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region.* London, Routledge, 1960.

— "Associations in Fiji Indian Rural Society" (*American Anthropologist,* 58, 1956, págs. 97-108).

— "The Dominant Caste in a Region of Central India" (*South-western Journal of Anthropology,* vol. XIV, 1958, págs. 407-27).

— "Local Government Election in a Malwa Village" (*Eastern Anthropologist,* vol. XI, 1958, págs. 189-202).

MAZUMDAR, Bhakat Prasad: *Socio-Economic History of Northern India* (1030-1194 A.D.). Calcutta, K. L. Mukhopadhyay, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *La Structure du comportement.* Paris. Pr. Univ. de Fr., 1942 (Bibl. de Philosophie Contemporaine).

MILL, James: *The History of British India.* London, 1817. 3 vols. (5th ed. with notes and continuation by Horace Hayman Wilson, 1858, 10 vols.).

— "Caste" (*Encyclopaedia Britannica,* Edinburgh, Supplement 1824, 6 vols., s. v. [signé "F.F."]).

MILLER, Eric J.: "Caste and Territory in Malabar" (*American Anthropologist,* vol. LVI, núm. 3, 1954, págs. 410-20).

MOOKERJI, Radha Kumud: *Local Government in Ancient India.* Oxford (1919), 1958 (Mysore Univ. Studies, Hist. Ser. núm. 1).

MOORE, Harvey C.: "Cumulation and Cultural Processes" (*American Anthropologist,* vol. LVI, núm. 3, 1954, págs. 347-57).

MUIR, J.: *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, their Religion and their Institutions.* London, Edinburgh, 1860. 2 vols.

MUKERJI, Radha Kamal: *Inter-caste Tensions. Caste Tensions Studies.* Lucknow Univ., 1951.

MUKHERJEE, Bhabananda: "Caste-Ranking among Rajbanshis in North Bengal" (BALA RATNAM, ed.: *Anthropology on the March,* 1963, págs. 206-12).

MUKHERJEE, Ramkrinshna: *The Dynamics of a Rural Society. A Study of the Economic Structure in Bengal Villages.* Berlin, Akademie Verlag, 1957.

MURDOCH, John: *Caste, its supposed Origin; its History; its Effects...* Madras, The Christ. Vernacular Educ. Soc., 1887.

MURPHY, Gardner: *In the Minds of Men. The Study of Human Behaviour and Social Tensions in India.* New York, Basic Books, 1953.

NADEL, S. F.: "Caste and Government in Primitive Society" (*Journal of the Anthropological Society of Bombay,* vol. VIII, núm. 2, 1954, páginas 9-22).

NATH, Y. V. S.: "The Bhils of Ratanmal" (*Economic Weekly,* Bombay, vol. VI, 4-12, 1954, págs. 1355-360.

NEHRU, Jawaharlal: *Toward Freedom. The Autobiography of Jawaharlal Nehru.* Boston, Beacon Press, 1958.

NESFIELD, John C.: *Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh, together with an Examination of the Names and Figures shown in the Census Report,* 1882. Allahabad, 1885.

Notes and Queries on Anthropology. 6th ed. revised and rewritten by a Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, Routledge and Kegan Paul, 1951.

OLDENBERG, H.: "Zur Geschichte des Indien Kastenwesens" (*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 51, 1897, págs. 267-90).

OLIVIER, Georges: *L'anthropologie des Tamouls du sud de l'Inde.* Precedida de Les divisions sociales du sud de l'Inde par Jean Filliozat. Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1961. (Publ. fuera de serie de l'Ec. fr. d'Extr.-Or.).

O'MALLEY, L. S. S.: *Indian Caste Customs.* Cambridge, Univ. Pr., 1932.

— (ed): *Modern India and the West. A Story of the Interaction of their Civilizations.* London, Oxford Univ. Pr., 1941.

OPLER, Morris E.: "The Extensions of an Indian Village" (*Journal of Asian Studies,* vol. XVI, 1957, págs. 5-10).

— "The Problem of Selective Culture Change" (B. F. HOSELITZ, ed.: *The Progress of Underdeveloped Areas.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1952, págs. 126-34).

— and SINGH, Rudra D.: "The Division of Labour in an Indian Village" (C. S. COON, ed.: *A Reader in General Anthropology,* New York, 1948, págs. 464-96).

ORANS, Martin: "A Tribal People in an Industrial Setting" (M. SINGER, ed.: *Traditional India,* 1959, págs. 216-39).

ORENSTEIN, Henry: Exploitation and Function in the Interpretation of Jajmani (*Southwestern Journal of Anthropology,* vol. XVIII, núm. 4, 1962, págs. 302-15).

PARK, Richard L., and TINKER, Irene (ed.): *Leadership and Political Institutions.* Princeton, Univ. Pr., 1959.

PARSONS, Talcott: *Éléments pour une Sociologie de l'Action.* Trad. F. Bourricaud. Paris, Plon, 1955 (Recherches en Sciences Humaines).

— *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers.* New York, The Free Press of Glencoe (1949), 1961.

PARVATHAMMA (Miss): *Religion and Politics in a Mysore Village.* University of Manchester [¿Fecha? Tesis inédita].

PATNAIK, Nityananda: "Service Relationship between Barbers and Villagers in a small village in Rampur" (*Economic Weekly,* vol. XII, núm. 20, 1960, págs. 737-42).

PATTERSON, Maureen L. P., and INDEN, Ronald B. (ed.): *South Asia: An Introductory Bibliography.* Chicago, The University of Chicago Press, nov. 1962. (Introduction to the Civilization of India) [Section C.: "Social Structure and Organization", págs. 104-70].

PIERIS, Ralph: *Sinhalese Social Organization. The Kandyan Period.* Ceylon Univ. Pr. Board, 1956.

PIGNEDE, Bernard: *Les Gurungs. Une population himalayenne du Nepal.* Paris, La Haye, Mouton, 1966 (École Pratique des Hautes Études, VIe section — Le Monde d'Outre-Mer Passé et Présent, 1re série: Études).

PITT-RIVERS, Julian: *The People of the Sierra.* London, Weidenfeld and Nicolson, 1954.

POCOCK, David F.: "The Anthropology of Time-Reckoning" (*Contributions to Indian Sociology,* VII, 1964, págs. 18-29).

— "«Difference» in East Africa: a Study of Caste and Religion in Modern Indian Society" (*Southwestern Journal of Anthropology,* vol. XIII, número 4, 1957, págs. 289-300).

— "The Hypergamy of the Patidars" (K. M. KAPADIA, ed.: *Ghurye Felicit. Vol.,* págs. 195-204).

— "Notes on *Jajmāni* Relationship" (*Contributions to Indian Sociology,* VI, 1962, págs. 78-95).

POHLMAN, Edw. W.: "Evidence of Disparity between the Hindu Practice of Caste and the Ideal Type" (*American Sociological Review,* 16, 1951, págs. 375-79).

POLANYI, Karl: *The Great Transformation.* New York, 1944.

PRASAD, Kali: *Social Integration Research. A Study in Intercaste Relationships.* Lucknow Univ., 1954.

PREMCHAND: *Karmbhūmi.* Banaras, Sarasvati Press, c. 1946 [en hindi].

PUNDALIK, V. G. & PATWARDHAN, Sunanda (Smt.): "A Note on the Behaviour of the Caste in a Crisis-Situation" (*Sociological Bulletin,* vol. XI, núms. 1-2, 1962, págs. 68-72).

RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society.* London, Cohen and West, 1952.

RAO, M. S. A.: *Social Change in Malabar.* Bombay, Popular Book Depot, 1957.

— "Caste in Kerala" (*Sociological Bulletin,* vol. IV, núm. 2, 1955, págs. 122-29).

REDDY, N. S.: "Functional Relations of Lohars in a North Indian Village" (*Eastern Anthropologist,* 8, 1955, págs. 129-40).

RENOU, Louis: *L'Hindouisme. Les textes, les doctrines et l'histoire.* Paris, Pr. Univ. de Fr., 1958 (Que Sais-je, núm. 475).

— et FILLIOZAT, Jean: *L'Inde classique. Manuel des études indiennes.* T. I. Avec le concours de P. Meile, A. M. Esnoul, L. Silburn. Paris, Payot, 1947. T. II. Avec le concours de P. Demiéville, Olivier Lacombe, P. Meile. Hanoï, École française d'Extrême-Orient, 1953.

Report from the Select Committee of House of Commons, 1832, Evidence vol. III, Revenue.

Report of the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability, Delhi september 26-october 2, 1955. Bombay, Indian Conference of Social Work, 1955.

Report of the Study Team on Nyaya Panchayat, April 1962. Government of India, Ministry of Law. Delhi, Manager of Publications, 1962.

RHYS DAVIDS, T. W.: "Ahiṃsā" (*Encyclopaedia of Religion and Ethics,* s. v., t. I, 231).

RISLEY, Herbert H.: *Census of India 1901;* vol. I, *India,* Report I, Report II, Ethnographic Appendices. Calcutta, Govt. Printing, 1903. 2 vols.

— *The People of India.* London, W. Thacker, 1908.

— *The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographical Glossary.* Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1891. 2 vols.

RIVERS, W. H. R.: "The Origin of Hypergamy" (*Journal of the Bihar and Orissa Research Society,* Patna, 8, 1921, págs. 9-24).

RONALDSHAY, Conde de: *India, a Bird's-Eye View.* London, 1924.

ROSE, H. A.: "Caste" (*Encyclopaedia Britannica,* edition 1945, t. IV, s. v., págs. 976-86).

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du Contrat Social. Œuvres complètes,* t. III. Paris, Gallimard, 1964, (Bibliothèque de La Pléiade).

ROY, Sarat Chandra: "Caste, Race and Religion in India" (*Man in India,* vol. XIV, 1934, pats I-III; vol. XVII, 1937, et XVIII, 1938, part IV).

RUDOLPH, Lloyd I. & RUDOLPH, Susanne Hoeber: "The Political Role of India's Caste Associations" (*Pacific Affairs,* vol. XXXIII, núm. 1, 1960, págs. 5-22).

RYAN, Brice: *Caste in Modern Ceylon.* New Brunswick, Rutgers Univ. Pr., 1953.

SANGAVE, Vilas Adinath: *Jaina Community, a Social Survey.* Bombay, Popular Book Depot, 1959.

— "Changing Pattern of Caste Organisation in Kolhapur City" (*Sociological Bulletin,* vol. XI, 1962, págs. 36-61).

SARDESAI, Govind Sakharam: *New History of the Marathas.* Bombay, Phoenix Publications, 1946-1948. 3 vols.

SASTRI, K. A. Nilakanta: "The *Cōḷas*". Madras, Univ. of Madras (1935-1937, 2 vols.). 1955 (Madras Univ. Hist. Series, núm. 9).

— *Studies in Cōḷa History and Administration.* Madras, Univ. of Madras, 1932 (Madras Univ. Hist. Series, núm. 7).

SENART, Émile: *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le système.* Paris, E. Leroux, 1894.

SHAH, A. M.: "Caste, Economy and Territory in the Central Pachmahals" (*Journal of the M. S. University of Baroda,* vol. IV, núm. 1, 1955, págs. 65-95).

— "Political System in Eighteenth Century Gujarat" (*Enquiry,* Delhi, vol. I, núm. 1, 1964, págs. 83-95).

SHAH, B. V.: *Social Change hand College Students of Gujarat.* Baroda, M. S. University, 1964.

SHAHANI, S. (véase *M. N. Srinivas et al.: Caste*).

SHARMA, R. S.: *Sūdras in Ancient India. A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D.* 500. Delhi, Motilal Banarsidass, 1958.

SHELVANKAR, K. S.: *The Problem of India.* London, Penguin Books, 1940.

SHILS, Edward: *The Intellectual between Tradition and Modernity: the Indian Situation.* The Hague, Mouton, 1961 (Comparative Studies in Society and History. Supplement, I).

SHORE, Frederick John: *Notes on Indian Affairs*. London, 1837. 2 vols.
SINGER, Milton (ed.): *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia, Am. Folk. Soc., 1939 (Bibliogr. a. Special Series, vol. X).
SINGH, Indera: "A Sikh Village" (M. SINGER, ed.: *Traditional India*, 1959, págs. 273-97).
SINHA, Surajit: "State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India" (*Man in India*, vol. XLII, núm. 1, 1962, págs. 35-80).
SMITH, Marian W.: "Structured and Unstructured Class Societies" (*American Anthropologist*, vol. LV, núm. 2, 1953, págs. 302-05).
SPEAR, Percival: *Twilight of the Mughuls. Studies in the Late Mughul Delhi*. Cambridge, Univ. Pr., 1951.
SRINIVAS, M. N. (ed.): *India's Villages*. London, Asia Publ. House (1955), 1960.
— *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay, Asia Publ. House, c. 1962.
— *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, Clarendon Press, 1952.
— *The Study of Disputes*. University of Delhi, s. d. (ronéo).
— "The Case of the Potter and the Priest" (*Man in India*, vol. XXXIX, núm. 3, 1959, págs. 190-209).
— "A Caste Dispute among Washermen of Mysore" (*Eastern Anthropologist*, vol. VII, núms. 3-4, 1954, págs. 149-68).
— "Caste in Modern India" (*Journal of Asian Studies*, vol. XVI, núm. 4, 1957, págs. 529-48) [et] (*Caste in Mod. India*, págs. 15-41).
— "The Dominant Caste in Rampura" (*American Anthropologist*, 61, 1959, págs. 1-16).
— "Introduction" (*India's Villages*, 1955, págs. 1-12) [d'abord: *Economic Weekly*, 6, 1954, págs. 695-98].
— "A Joint Family Dispute in a Mysore Village" (*Journal of the M.S. University of Baroda*, vol. I, 1952, págs. 7-31).
— "Sanskritization and Westernization" [AIYAPPAN & BALA RATNAM, ed.: *Society in India*, Madras, 1955, págs. 73-115] (*Far Eastern Quarterly*, vol. XIV, núm. 4, 1956, págs. 481-96) [repr.] (*Caste in Mod. India*, págs. 42-62).
— "The Social Structure of a Mysore Village" (*India's Villages*, 1955, páginas 19-32) [d'abord: *Economic Weekly*, 3, 1953, págs. 1051-56].
— "The Social System of a Mysore Village" (MARRIOT, McKim, ed.: *Village India*, 1955, págs. 1-36).
— "Varna and Caste" (*A. R. Wadia: Essays in Philosophy presented in His Honour*, Bangalore, 1954) [repr.] (*Caste in Modern India*, págs. 63-69).
— DAMLE, Y. B.; SHAHANI, S.; BETEILLE, André: *Caste, A Trend Report and Bibliography*. Oxford, Blackwell, 1959 (*Current Sociology*, vol. VIII, núm. 3, 1959).
SRIVASTAVA, S. K.: "The Process of Desanskritisation in Village India" (BALA RATNAM, ed.: *Anthropology on the March*, 1963, págs. 263-67).
STAAL, J. F.: "Sanskrit and Sanskritization" (*Journal of Asian Studies*, vol. XXII, núm. 3, 1963, págs. 261-75).
— "Über die Idee der Toleranz im Hinduismus" (*Kairos*, Salzburg, 4, 1959, págs. 215-18).

STARK, Werner: *The Sociology of Knowledge. An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas.* London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

STEVENSON, H. N. C.: "Caste" (*Encyclopaedia Britannica,* 1961, t. IV, páginas 973-82).

— "Status Evaluation in the Hindu Caste System" (*Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. LXXXIV, núms. 1-2, 1954, págs. 45-65).

STOKES, Eric: *The English Utilitarians and India.* Oxford, Clarendon Press, 1959.

STRIZOWER, Schifra: "Jews as an Indian Caste" (*Jewish Journal of Sociology,* 1959, págs. 43-57).

SUAU, Pierre, s. j.: *L'Inde tamoule.* Paris, 1907.

TAMBIAH, H. W.: *The Laws and Customs of the Tamils of Ceylon.* Colombo, Tamil Cult. Soc. of Ceylon, 1954.

TAMBIAH, S. J.: "The Structure of Kinship and its Relationship to Land Possession and Residence in Pata Dumbara, Central Ceylon" (*Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. LXXXVIII, part I, 1958, págs. 21-44).

THAKKAR, K. K.: "The Problem of Casteism and Untouchability" (*Indian Journal of Social Work,* Bombay, vol. XVII, núm. 2, 1956, págs. 44-84).

THOMPSON, Edward: *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-burning.* London, Allen and Unwin, 1928.

THORNER, Daniel: "Marx on India and the Asiatic Mode of Production" (*Contributions to Indian Sociology,* IX, 1966, págs. 33-66).

— "The Village Panchayat as a Vehicle of Change" (*Economic Development and Cultural Change,* 2, 1953, págs. 209-15).

THURSTON, E. & RANGACHARI, K.: *Castes and Tribes of Southern India.* Madras, 1909. 7 vols.

TINKER, Hugh: *The Foundations of Local Self-Government in India, Pakistan and Burma.* London, The Athlone Press, 1954. (University of London Historical Studies. I.)

TOCQUEVILLE, Alexis de: *L'Ancien Régime et la Révolution.* Paris, Gallimard, 1952-1953. 2 vols. (*Œuvres complètes,* t. II.)

— *La Démocratie en Amérique.* Paris, Gallimard, 1961. 2 vols. (Œuvres complètes, t. I.)

TOD, James: *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajpoot States of India* (1829-1832, 2 vols.) London, Routledge and Kegan Paul, 1950.

TROUBETSKOI, Nicolas Serguevitch: *Principes de phonologie.* Trad. par Jean Cantineau. Paris, C. Klincksieck, 1949.

TURNER, Roy (ed.): *India's Urban Future. Selected Studies from an International Conference...* Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Pr., 1962.

ULLAH, Inayat: "Caste, Patti and Factions in the Life of a Punjab Village" "*Sociologus,* vol. VIII, núm. 2, 1953, págs. 170-86).

VAKIL, C. N., and CABINETMAKER, P. H.: *Government and the Displaced Persons: a Study in Social Tensions.* Bombay, 1956.

— and MEHTA, U.: *Government and the Governed: a Study in Social Tensions.* Bombay, Vora & Co., 1956.

VIDYARTHI, L. P.: "The Extensions of an Indian Priestly Class" (*Man in India*, vol. XXXIX, núm. 1, 1959, págs. 28-35).

Village India (véase *Marriott*, ed.).

VREEDE-DE-STUERS, Cora: "Le Mariage chez les Musulmans de condition 'Ashraf' dans l'Inde du Nord. Coutumes et cérémonies" (*Orient*, vol. 25, 37 págs.).

WEBER, Max: *L'Ethique protestante et l'Esprit du Capitalisme. Études de Sociologie de la Religion*, t. I, 1.ª parte. Traduit de l'allemand par Jacques Chavy. Paris, Plon, 1964 (Recherches en Sciences humaines) [Traducción de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Band I, 4. Aufl.) (Tübingen, Mohr, 1947), págs. 1-236].

— *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. II, *Hinduismus und Buddhismus*. Tübingen, Mohr, 1920.

— *The Theory of Social and Economic Organisation*, transl. Henderson and Talcott Parsons. Glencoe, Illinois, s. d. [traducido de *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1.ª parte].

WEIL, Eric: *Philosophie politique*. Paris, Vrin, 1956.

WEINER, Myron: "Changing Pattern of Leadership in West Bengal" (*Pacific Affairs*, vol. XXXII, núm. 3, 1959, págs. 277-87).

WHITEHEAD, Henry: *The Village Gods of South India* (London, 1916), Calcutta, Association Press, 1921 (The Religious Life of India Series).

WILSON, John: *Indian Caste*. Bombay; London, 1877. 2 vols.

WILSON, Robert Smith: *The Indirect Effects of Christian Missions*... London, 1928.

WILLIAMS, J. Charles: *Oudh* [Census of 1869]. Vol. I, *Report*. Lucknow, 1869.

WISER, William Henricks: *The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*. Lucknow, Lucknow Publ. House, 1936.

YALMAN, Nur: "The Flexibility of Caste Principles in a Kandyan Community (E. R. LEACH, ed.: *Aspects of Caste*, 1960, págs. 78-112).

— "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar" (*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. XCIII, part I, jan. to june 1963, págs. 25-58).

YULE, H. & BURNELL, A. C.: *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases*. London (1886), 1903.